الميتافيزيقا النصية
والأساطير المناهضة للأسس

ليونارد جاكسون

مدخل :

ربما كان جاك دريدا هو الشخصية الأهمّ بين " ما بعد البنيويين " . واهتمام دريدا الأساسي هو الفلسفة وتناول النصوص الفلسفية والتعليق عليها . فقد قدّم نصوصاً تفضح الأسس الميتافيزيقية الخفية المزعومة في هذه النصوص . وقد بدأ بدكّ التقليد الفلسفي الهوسرلي و الهيدغري من داخله ، ثم حاول أن يقوم بالشيء ذاته بالنسبة للبنيوية ، التي رأى أنها تقوم على ميتافيزيقا الحضور التي يجدها أينما اتجه . أمّا لا-مفاهيمه التقنية التي يقدّمها ، الاختلاف ، و الأثر ، الخ ، فهو يرمي من ورائها إلى تهشيم ميتافيزيقانا ، دون أن يقدّم واحدةً جديدةً . ولن أحاول هنا أن أعالج دريدا و النقد التفكيكي معالجةً كاملةً ، وإنّما سأحاول أن أبيّن أن نقد دريدا لسوسور يقوم على أسطورة بشأن التقليد الفلسفيّ الغربيّ ، هي أسطورة المركزية الصوتية ، فُرِضَت على سوسور فرضاً بنوعٍ من سوء التمثيل ، وأنَّ مدرسة النقد التفكيكية التي تأثرت بدريدا و حظيت بنوعٍ من الشعبية في أميركا ، هي في حقيقتها ضربٌ من الميتافيزيقا النصّية الرومانسية .

١ - أسطورتا المركزية الصوتية و الكتابة الأصلية

لستُ عازماً، في هذا البحث، على شنّ هجوم شامل على دريدا بوصفه فيلسوفاً، أو على القيام بمسح نقديّ للنقد ما بعد الديريدي. فذلك يقع خارج تطلعاتي، ويشكّل مهمةً ضخمةً تتجاوز ما لديّ من قدرات. ولذا فإنني أقتصر على مناقشة تفصيلية لاثنين وحسب مما يمكن أن ندعوه مزاعم دريدا الفلسفية، وهذا مصطلح قديم الطراز قد يرفضه دريدا. أما الأول من بين هذه المزاعم فهو ما يزعمه دريدا من وجود ما يدعوه بـ "المركزية الصوتية"، التي أرى أنها غير موجودة. والثاني هو الأولوية الكيانية (الأونطولوجية) لما يدعوه بـ الكتابة أو الكتابة الأصلية، حيث أرى أنّ هذه الفكرة بعيدة عن التماسك وضعيفة.

أما على مستوى أعمّ فسوف أشير إلى أنّ الطابع الفلسفي لعمل دريدا هو طابع ميتافيزيقي واضح، وأن الطابع العام للنقد التفكيكي لا يرشّحه لأن يكون المنهج التحليلي اليقظ الصارم حيال صورته هو ذاته، و إنّما هو شكل من المثالية النصية، أو، بعبارة أدقّ، شكل من الصوفية النصّية الرومانسية.

٢- الحاجة إلى الميتافيزيقا و مزايا المركزية العقلية

من بين المنجزات المهمة التي أنجزها دريدا أنه حوّل مدرسةً أساسيةً من النقّاد الأدبيين إلى ميتافيزيقيين ينقصهم النضج. ذلك أنّ شطراً من منهجه يتمثل بإزاحة النقاب عن الافتراضات الميتافيزيقية المخبوءة في نصوص تبدو بريئة في الظاهر. ولعلّ واحداً من العوائق التي تعترضني في السجال ضد دريدا، هو أنّ عليّ أن أوضح ما الذي أعنيه بالميتافيزيقا كيما يُتَاح لي أن أخوض هذا السجال.

الميتافيزيقا هي دراسة طبيعة العالم العامة والمبادئ الأولى في الفلسفة. وهي تتفحّص الافتراضات الأساسية التي تقف خلف رؤية العالم القائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع، كما تتفحص تلك التي تقف خلف أشكال الاستقصاء التجريبية النظامية، كالعلوم الطبيعية والاجتماعية؛ وهي غالباً ما تقوم بذلك عن طريق تفحّص المقولات العامة التي نحاول أن نصف بها العالم. لنأخذ مثلاً مقولة «الوجود» الميتافيزيقية. فأنا أعتقد أن الصخور، والمناضد، والبشر، والمؤسسات موجودة، أما العفاريت، و حوريات البحر، ومَلَكِيّة نارنيا فغير

موجودة. وهذا مجرد اعتقاد قائم على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع، يُجْمِعُ عليه معظم الناس، مع أنه قد يكون خاطئاً. و أنا أعتقد أيضاً أن وجود هذه الأشياء أو عدم وجودها مسألة مستقلة إلى حدّ بعيد عن أفكاري الخاصة المتعلقة بها، أو عن أي توصيف يمكن أن أصفها به؛ فهي تظل موجودةً، أوغير موجودة، إذا ما متُّ، وبعضها يظلّ موجوداً ولو مات الجميع. وهذا موقف ميتافيزيقي أدعوه واقعية الحسّ المشترك أو الفهم الشائع. وهو موقف قد يجد من يعارضه برأيٍ مفاده أنّ مايعدّه الحسّ المشترك موضوعات واقعية موجودة في الخارج، هو في الحقيقة بناءات نبنيها؛ أو خصائص للثقافة البشرية، تتلاشى إذا ما تلاشت هذه الأخيرة.

كما أعتقدُ أيضاً أنّ الإلكترونات، والمورّثات، والغربة، موجودة على الأرجح، وأن الفونيمات، والهو، والطبقات الاجتماعية، قد تكون موجودة، أمّا الفلوجستون، و السّيال الحراري، وعكس الجاذبية فغير موجودة على نحوٍ يكاد يكون مؤكّداً. وهذه اعتقادات علمية ليس غير. وأنا أعتبر أن من ضمن الاعتقاد الميتافيزيقي أن يكون وجود هذه الكيانات مستقلاً في جوهره عن قناعاتي العلمية حيالها. وأنا أدعو هذا الموقف واقعية علمية، بالتعارض مع الموقف المثالي الذي يرى أنّ الإلكترونات مجرد بناءات نظرية، وهو موقف أرفضه لأنني لا أرى كيف يمكن لبناءات نظرية محضة أن ترسم صوراً واقعية على شريطٍ تلفزيوني. كما أعتبر أن من الممكن تعديل واقعية الحس المشترك بحيث يمكن إدماجها مع الواقعية العلمية؛ وهذه النظرية المركبة هي مرّة أخرى نظرية ميتافيزيقية.

وقد يتساءل المرء بشأن منزلة مقولة " الوجود" هذه؛ أهي مجرد كلمة تُستخْدَم في خطاب، أم أنها مقولة من مقولات المنطق، أم ماذا؟ وإنه لمن شأن الميتافيزيقا أن تتفحّص مثل هذه الأسئلة، وأن تناقش المبادئ الفلسفية التي نسير على هديها في الإجابة عنها، سواء أكانت تحليلاً ألسنياً، أم بناءً لنظامٍ بدهيّ، أو تحليلاً لحدوس أو أي شيء آخر.

وتتحدّر الميتافيزيقا الغربية برمّتها من أرسطو. وكلمة "ميتافيزيقا" هي اسم الكتاب الذي يأتي بعد الفيزيقا في مجموعة أعماله الكاملة. وكان أرسطو قد أطلق على الموضوع الذي يبحثه هذا الكتاب اسم "الفلسفة الأولى" وهو اسم أنْسب بكثير. وتشتمل الفلسفة الأولى على أجزاء ثلاثة. الأول هو نظرية الكينونة، أي نظرية ما هو موجود وجوداً جوهرياً، وأوجه العالم الواقعية جوهرياً. أما الجزء الثاني فمعنيّ بتراتبية قيم الكينونة. أي بالسؤال عن الكينونة

الأفضل، أو الأرفع، أو الأكثر واقعية، أي الكينونة التي تستمدّ منها بقية الكينونات كينونتها. أما الثالث فمعنيّ بمبادئ المنهج الفلسفي الأولى. وكتاب أرسطو هو في الحقيقة مجموعة من الأعمال، ويشتمل على خليط غريب، إذْ نجد فيه معجماً فلسفياً ، يعطي تعريفات لأفكار عامة كالكينونة، والجوهر، و الكمّ، والكيف، الخ؛ و انتقاداتٍ للأفلاطونية؛ وخطوطاً عامة سريعة لأربع عشرة مشكلة ميتافيزيقية أساسية؛ ونظرية في أنماط السببية الأربعة، وما إلى ذلك. و ما يجعل بعض هذا فلسفةً أولى هو كونه منطلقاً فلسفياً أوليّاً، ما يجعل بعضه الآخر كذلك هو كونه عميقاً جداً وأوّلياً من الناحية الفلسفية؛ أي كونه أساساً لبقية المسائل الفلسفية.

ولقد اكتست الميتافيزيقا منذ ذلك الحين هذا الطابع المختلط فلسفياً، ولذا فإننا نجد كتباً أوليّة في هذا المجال لا تكاد تتوافق في موضوعها. ومن الأمثلة اللافتة التي وجدتها مؤخراً كتاب د. م. ماكينون، مشكلة الميتافيزيقا (١٩٧٤)، بالمقارنة مع كتاب بروس أون، مبادئ الميتافيزيقا (١٩٨٦). فالأستاذ ماكينون يشغل كرسياً في اللاهوت. وهو يبدأ بأفلاطون ثم لا يلبث أن ينتقل إلى كانط. وهو يتحدث في الفصل السادس عن الأمثال أو الحكايات الرمزية ذات المغزى الأخلاقي؛ ويتحدّث في الفصلين العاشر والحادي عشر عن المعجزات، والسخرية، والمأساة. أمّا الأستاذ أون فيتحرك على نحو مستقيم من أرسطو إلى برتراند راسل، ويمثّل شطر كبير من عمله محاولةً للتوفيق بين الفلسفة و العلم الحديث، ولا يلعب الله ولا الأدب أيّ دور مهم في كتابه.

و لا نجد في أيّ من هذه العملين أيّ إشارة إلى هيدغر! وهذه تذكرة مفيدة لأولئك الذين يعملون في ميدان النظرية الأدبية ممن ينزعون إلى المطابقة بين هيدغر ومسألة الكينونة. فهم بحاجة لأن يذكّروا أنفسهم بأنّ افتراض دريدا الضمني الذي مفاده أنّ هوسرل و هيدغر يمثّلان ذروة تاريخ الفلسفة، ليس إلا افتراضاً متحزّباً إلى أبعد حدّ، وبأنّ كارل بوبر قد يكون لديه ما يقدّمه للنظرية الأدبية أكثر مما لدى هيدغر، فما بالك بما يمكن أن يقدّمه للألسنية.

و هكذا فإنّ الميتافيزيقا هي دراسة المبادئ الجوهرية التي تتحكّم بكل كينونة وكل بحث فلسفي. إنها أعمُّ دراسةٍ يمكن القيام بها، ولا بدَّ لكل الدراسات الأخرى - بما في ذلك العلوم الطبيعية كالفيزياء، والنظريات السياسية، والأخلاقية ، والجمالية - أن تتلاءم معها وتتّسق مع مبادئها، أو أن تقبل الصياغة ضمن مقولاتها على الأقل. وقد يبدو هذا ضرباً من الزعم المفرط. فإذا ما

أردنا أن نعرف أصول الكون و بناءه، فإن من المفضَّل أن نقرأ ما كتبه الأستاذ هوكنغ؛ غير أننا لن نعرف كيف نفهم عمل هذا الأخير، وإذا ما كان علينا أن نصدّقه، ما لم نضعه ضمن مقولاتنا الميتافيزيقية. فعلى الرغم من أن الفيزيقا تغطي الكون كلّه، كبيره وصغيره، إلا أنها تبقى "علماً نطاقياً"، أو فرعاً متخصصاً. أمّا الميتافيزيقا فتغطي كل شيء.

وهكذا تدّعي الميتافيزيقا نوعاً من الأولوية على كل الفروع التجريبية. غير أنّ ثمة ادعاءات معاكسة ترى أن ما تقدمه الميتافيزيقا ليس في الحقيقة سوى مجموعة من المقولات الفارغة مستمدّة من هذه الفروع ذاتها. فنجد من يشير، على هذا الأساس، إلى أن مقولات الميتافيزيقا، كمقولات "الكينونة" أو "الوجود"، مستمدّة من بنية اللغة. كما أشار بنفنيست (و لم يكن أول من أشار) إلى أن مقولات الميتافيزيقا الأرسطية مستمدّة من بنية اللغة اليونانية. فالميتافيزيقيّ مُسْتَمَدّ من الأمبريقيّ (التجريبيّ). و ها هو جاك دريدا يقدّم في "تذييل كوبولا" (١٩٨٢) نقداً قاسياً لموقف بنفنيست:

... إنَّ أيّاً من المفاهيم التي يستخدمها بنفنيست - بما في ذلك مفهوم الألسنية بوصفها علماً، بل وفكرة اللغة ذاتها - ما كان ليرى النور لولا هذه الـ"وثيقة" الصغيرة في المقولات. فالفلسفة ليست قبل الألسنية على النحو الذي يكن للمرء أن يجده بالنسبة لعلم جديد أو نظرة جديدة، أو موضوع جديد، وحسب، بل هي قبل الألسنية بمعنى السَّبْق أيضاً، مُقَدِّمةً لها المفاهيم، ساء ذلك أم حَسُن.

وسواء أكان هذه صحيحاً أم لا، فإنه يُظْهِر دريدا بمظهر المدافع، بمعنىً محدد، عن الأسبقية المنطقية للميتافيزيقا.

والسؤال الآن: هل تضع الميتافيزيقا أية قيود فعلية على محتوى الفروع المتخصصة؟ إن ذلك يتوقف على امتلاكها أية مصادر للمعرفة خاصّة بها. ولقد زعمتْ في بعض الأحيان أنّ هنالك مبادئ ميتافيزيقية أولى تحدد، بشيء من التفصيل، أيّ نوع من العوالم يمكن لهذا العالم أن يكون، وما الذي يمكن لنا أن نعرفه عنه. كما زعمت أنّ لتحديد هذه الأشياء أولوية منطقية على عمل الفيزيقي؛ ذلك أن أية نظرياتٍ يقدّمها هذا الأخير عليها أن تنتظر إلى أن يُصْدر الميتافيزيقيّ حكمه عليها. فالميتافيزيقيّ يعلم ما الذي يجعل الفيزيقا ممكنةً.

على النقيض من هذا الرأي، يمكن القول إن الفروع المتخصصة - البيولوجيا، والألسنية،

والأنثروبولوجيا، الخ. تشتمل على كل المعرفة التي ينبغي الإلمام بها. وبالتالي فإن الميتافيزيقا ليست سوى مجال فارغ؛ أو لعلها ببساطةٍ تلك الحاجة التي تقتضي أن تكون الفروع المتخصصة متّسقةً داخلياً، ومتّسقةً مع الملاحظة والاختبارات العملية، ومتّسقةً مع بعضها بعضاً. وهي حاجة لا يمكن تجاهلها عملياً على الرغم من ضعفها، ولعلّها اللبّ العقلاني لما يدعوه دريدا بالمركزية العقلية Logocentrism. ذلك أنّ "المركزية العقلية" و "ميتافيزيقا الحضور" مفهومان محوريان في فلسفة دريدا، وهو يحددهما معاً على نحو مترابط بوصفهما "الرغبة الملحة، القوية، النظامية، التي لا يمكن كبتها" في مدلولٍ متعالٍ "يضع نهايةً مُطَمْئِنَةً للإحالة من دالول (sign) إلى دالول". غير أن ما يحقق مثل هذه الغاية في العلم، بوصفه معاكساً للإيمان الديني، هو الاتساق مع الأدلة ومع الذات. وما يوافق "المدلول المتعالي" في العلم هو مفهوم الكيان الافتراضي، أو السيرورة، أو البنية، التي يطرحها العالِم لكي يفسّر من خلالها الوقائع.

والحقيقة أنّ ثمة احتمالاً لوجود ضروبٍ كبرى من عدم الاتّساق في أية لحظة تاريخية معينة، سواء ضمن الفرع المتخصص الواحد أو بين الفروع المتخصصة عموماً، حين تطرح هذه الفروع كيانات افتراضية لا يمكن لها أن تتواجد معاً. ففي القرن التاسع عشر احتاجت الجيولوجيا إلى تقدير عمر الأرض تقديراً أكبر بكثير مما يمكن للفيزيائيين أن يسمحوا به في تقدير عمر الشمس؛ وكان ذلك يعني استغراق توضّع الصخور الرسوبية فترةً أطول بكثير من الفترة التي استغرقها نقص حرارة الشمس. ولم يتّضح هذا الشذوذ أو التنافر إلى أن تمّ اكتشاف التفاعلات النووية في القرن العشرين والتي أوضحت ما الذي غذّى الشمس حقّاً بالوقود. وفي هذه الأيام، ثمة تنافرات أساسية ضمن الفيزياء بين نظرية الكمّ والنظرية النسبية. ويشكّل جلاء هذه التنافرات واحداً من حوافز البحث النظري.

فإذا ما كانت مركزية العقل تعني الرغبة الملحّة، القوية، النظامية، التي لا يمكن كبتها في أن تكون الكيانات الافتراضية بيّنةً جليّة، ومتّسقةً إحداها مع الأخرى ومع الملاحظة، فلا بدّ أننا ندين للميتافيزيقا المتمركزة على العقل لدى العلماء بكامل متن العلم الحديث، بقدر ما يكون هذا العلم متّسقاً. فالميتافيزيقا المتمركزة على العقل تضع للعلم هدفاً وغايةً. إنها تطالب العلماء بأن يتناولوا العالم تناولاً عقلانياً ومتّسقاً ينسجم مع جميع الأدلّة. وهي تضع هدفاً وغاية للرياضيات والمنطق. إنها تطالب الرياضيين بان يتناولوا جميع العوالم الممكنة تناولاً عقلانياً ومتّسقاً.

فإذا ما كان الأمر كذلك، فإن الدعوات إلى القطيعة مع مركزية العقل قد تكون تعبيراً عن العداء للعقلانية، والاتّساق، والأدلة، والعلم والرياضيات؛ و قد لا تكون معادية لميتافيزيقا من النوع المعادي لكل هذه الأشياء. وبالمناسبة، فإن قولنا هذا ليس اتهاماً لدريدا نفسه بالعداء للعلوم الطبيعية أو الرياضيات؛ فبعد عام ١٩٦٢ لم يُبْدِ دريدا سوى اهتمام فلسفي ضئيل بكليهما. إلا أن دريدا يروق لأولئك الذين يظهرون لهما العداء، أو يروق، كما سنرى، لأولئك الذين يرغبون بالتعالي عليهما وتجاوزهما. والسؤال المثير الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا كان على نقّاد الأدب أن يجدوا في الميتافيزيقا المتمركزة على العقل ضرباً من الشّر إذا ما كانت هذه الميتافيزيقا هي المسؤولة عن منجزات العلوم الطبيعية والرياضيات. والحقّ أنّ واحدة من الإجابات الواضحة عن هذا السؤال هي أن خطاب العلم والرياضيات المتطور يجعل نقّاد الأدب يشعرون بأنهم أدنى.

و الحال، أن من الممكن تطوير أنظمة ميتافيزيقية رصينة بأخذ بضع مقولاتٍ مجردة والتلاعب بها. وكان هيغل قد فعل ذلك في منطقه، الذي ليس منطقاً في الحقيقة، بل نظاماً ميتافيزيقياً. فقد أخذ مقولةً شديدة القرب من المقولة المذكورة آنفاً- "الكينونة/ العدم"-ورأى أنها لا يمكن أن تُفهم إلا بالارتباط مع مقولة تنطوي بالضرورة على كلا وجهيها، ودعا هذه المقولة بـ "الصيرورة". و دعاها مكتغارت بـ "الانتقال إلى الوجود المتعيّن"؛ وهي فكرة تمكن مقارنتها بمفهوم "الأثر" عند دريدا.

و دريدا يقدّم نفسه ببلاغةٍ على أنّه مناهض للميتافيزيقا؛ إلا أنه يفكّر بالطريقة ذاتها التي يفكّر بها الميتافيزيقي. فهو يكتشف ضمن الإطار الظاهراتيّ مقولةً رئيسةً تحكم كلّ ما يفترض الظاهراتي وجوده. وهذه المقولة هي "الحضور"، وهي مفهوم صعب، تتأتّى صعوبته من عموميته الشديدة على وجه التحديد. فهو يغطي الحضور العياني، والحضور في العقل، والوعي الذاتي وأشياء أخرى كثيرة. وثمة قائمة جزئية يقدّمها دريدا في كتابه علم الكتابة تشتمل على عدد من المعاني التاريخية المختلفة لهذه الكلمة. ولعلّ إدراكي الحسّي لشريط الطابعة الحاسوبية الذي انظر إليه في هذه اللحظة هو مثال للحضور، كما فهمته. و لعلّي أقيم فلسفةً كاملةً على واقعة أن الشريط حاضر أمام بصري في هذه اللحظة؛ أو على أنني أفكر بفكرة ما في هذه اللحظة.

إلا أنَّ مقولة الحضور لا تعمل عملها دون مقولة اللا-حضور؛ فما هو موجود الآن لا يُفهَم إلا بالعلاقة مع ماهو مقصّى الآن، وما كان، أو سيكون، موجوداً في الماضي

أو المستقبل . ولو أردنا أن نجد مقولةً رئيسةً واحدةً تغطي الاثنين فلا بدّ أنها ستكون مقولة الاختلاف Difference ، في المكان والزمان . فنحن نبني تجربة المكان والزمان بالعلاقة مع مثل هذه المقولة ، مقولة الاختلاف/ الإرجاء Difference/ Deferral ، والتي أسماها دريدا بالـDifferance . وهي مقولة لا نستطيع أن نفكّر بها هي ذاتها ، ذلك أننا ننطلق منها في بناء كل الأشياء الأخرى . ويمكن القول ، بصورة أعمّ ، إن ثمة قيوداً جوهرية تقيّد قدرتنا على التناول النظامي للمبادئ ، والافتراضات ... الأساسية الجوهرية التي ننطلق منها في محاولتنا تناول العالم تناولاً نظامياً . فالأسس الجوهرية لنظام ما لا يمكن أن تكون متوضّعة ضمن هذا النظام .

إنني قريب تماماً من دريدا هنا ؛ إلا أن مسافة بعيدة تفصلني عنه في الوقت ذاته . وما أرفضه هو تقنيته في التعليق المفصّل على النصوص ، والتي هي كلّ تقنيته . فهو نادراً ما يبسط نظريةً دون إحالة إلى كتب أناسٍ آخرين ، شأنه شأن هوسرل وهيدغر . وما أرفضه أيضاً هو تفسيراته العديدة التي يضعها للسبب الذي يجعل ما يقوم به بعيداً عن الميتافيزيقا ، و للسبب الذي يجعل من الـ Differance مفهوماً ليس ميتافيزيقياً بل ليس كلمة أو حتى مفهوماً ، و إنما ضرباً من اللا-مفهوم الذي يجد مبرر وجوده الوحيد في صدّ ميتافيزيقا المرء ودفعها بعيداً . فأنا لا أصدّق هذه التأكيدات . وأعتقد أن دريدا ميتافيزيقيّ ؛ إنّما ميتافيزيقي من نوعٍ خاص لا يتقدّم إلا من خلال فضح الافتراضات الميتافيزيقية في نصوص الآخرين أو اختلاقها .

ولو عدنا إلى التعريف الذي ذكرناه من قبل ، فإنه ليبدو مستحيلاً من الناحية المنطقية أن نقول أي شيء يُقْصَدُ منه أن يكون حقّاً إلا وسيقع بصورة ما ضمن سياج الميتافيزيقا . ولعل من الممكن للاستخدامات اللعوبة للّغة ، التي لا تقدّم أيّة تأكيدات ، أن تنجو من مثل هذا الوقوع . ولكن حتى عبارات مثل " أأشبّهكَ بيومٍ صيفيّ ؟ "¹ لا تخلو من افتراضات مسبقة عن وجود زمان ، أو أشخاص ، وعن وجود أشياء أو موضوعات ، ذات خصائص تتيح لها أن توضع موضع المقارنة واحدها مع الآخر . غير أنّ الفارق هنا هو أننا حين نستخدم اللغة استخداماتٍ لعوبة أو شعرية لا نضطر لأن نبقي على افتراضاتنا المسبقة ، أو حتى تأكيداتنا ، متّسقة مع بعضها البعض . وبذا يبدو الأدب وكأنه يتيح منفذاً إلى مجال من العوالم (الوهمية) أوسع مما يمكن للاستخدامات الحرفيّة والتوكيدية للغة أن تطالها ، الأمر الذي يمكن أن يُشْعِر المرء بنوع من التحرر . بيد أن هذا التحرر ليس في حقيقته سوى تحرر استعاريّ كونه تحرراً من ميتافيزيقا الاتّساق .

وغالباً ما يحاول دريدا أن يقوّض مثل هذه التفرقات، كتلك التي بين الاستخدامات اللعوبة والجدّية للغة؛ أو بين الاستخدامات الحرفية التوكيدية، من جهة أولى، والاستخدامات الاستعارية، والبلاغية و التخييلية من جهة أخرى. وهو بفعله هذا يقدّم بلاغةَ تحررٍ من سياج الميتافيزيقا. وهذا هو أساس الإعجاب به. ولأن هذا التحرر هو تحرر من مقتضيات الموضوعية والاتّساق، ليس مدهشاً أنّ الإعجاب بدريدا قد كان عظيماً بين منظّري الأدب قياساً بعلماء الفيزياء أو الفلاسفة التحليليين. وبعض سجالات دريدا تبدو وكأنها قد فرّت من السياقات الميتافيزيقية الأصلية حيث تجد لها معنىً، وتحوّلت إلى عقائد جامدة أشكّ كثيراً في أنه يصدّقها. وإحدى هذه العقائد هي أنه ليس ثمة فارق حقيقي بين الاستخدامات الحرفيّة للغة واستخداماتها الاستعارية. ولو صدّقنا ذلك حقاً لاستحال علينا أن نضع معجماً إنجليزياً نافعاً؛ فما بالك بنقد قصيدة.

٣- تفكيك علم الظاهرات

علم الظاهرات هو منهج فلسفي ُقصِدَ منه أن يقدّم أسساً للمعرفة موثوقةً، أو ربما أسساً موثوقة لفهمنا معنى معرفتنا، بل لفهمنا معنى كينونتنا في العالم، دون اتكاءٍ على افتراضاتٍ ميتافيزيقية. و هو منهجٌ شائع لدى مدرسة كاملة من الفلاسفة، إلا أنّ ممثّله الرئيس هو إدموند هوسرل. ويبدو أن هذا المنهج يستند على زعم، هو في حقيقته افتراض ميتافيزيقيّ وإنْ أنكر أصحابه ذلك، مفاده أن بمقدور المرء أن يقدّم توصيفاً للتجربة، أو الكينونة، أو العالم المُعَاش، متحرراً من الافتراضات المسبقة. ولا يعني هذا الزعم، بالطبع، أن توصيفاتنا اليومية للظواهر متحررة من مثل هذه الافتراضات المسبقة، وإنما أننا نستطيع من خلال التفكير أن نحرر أنفسنا من هذه الافتراضات، و نلتفت إلى الظواهر ذاتها. وقد اقتُرِحَتْ تقنيات عديدة للقيام بذلك لبعضها طابع السجال الرصين وبعضها يشبه تقنيات التأمل، أو حتى العلاج النفسي. وليس مصادفةً أن نجد اهتماماً كاثوليكياً شديداً بهوسرل والهوسرلية، أو أن نجد أنّ علم الظاهرات قد ترك أثراً على المحللين النفسانيين، اللاكانيين وغيرهم.

يبدو أن المقصود هنا هو أنّ مقاربةً وصفيّةً تتناول البنية الأساسية للتجربة، أو الكينونة، أو العالم، لا حاجة بها لن تستخدم مقولاتٍ موجودة مسبقاً كمقولتي الذات والموضوع؛ وإنما هي التي تقدّم المعطيات التي تُبنى منها مثل هذه المقولات الفلسفية.

فالتجربة تتعيّن بوصفها تجربةً قصديّة؛ أي أن الوعي هو وعي شيءٍ ما على الدوام؛ فأنا على سبيل المثال أعي منضدةً، والمنضدة هي موضوع بالنسبة لي. وعالمنا يتعيّن في الأحوال جميعاً بقطب موضوعي وقطب ذاتي، ويمكن لنا أن نحوّل اهتمامنا إلى الموضوعات، أو، من خلال التفكير، إلى الذات التي تجرّب هذه الموضوعات أو تختبرها. وقطبا الكينونة هذان يتبادلان الاعتماد على نحو وثيق؛ إذْ يمكن القول إنّ الموضوعات لا توجد إلا بوصفها موضوعاتٍ بالنسبة لذاتٍ ما؛ وإنّ الذوات لا توجد إلا في علاقة مع موضوعاتها. ويبدو أن كينونة حجرٍ ما في عالم غير مأهول هي أمر لا معنى له بالنسب لهذه الفلسفة، على الرغم من إنكارها لذلك؛ كما يبدو أنّ المفاهيم العلمية الشائعة، كمفهوم تطور الوعي مثلاً، هي من الأمور المربكة والمحيّرة إلى أبعد حدّ.

و بقدر ما تمثّل هذه المقاربة منهجاً فعّالاً في البحث الفلسفي إذا ما مثّلت، (بخلاف تقنيات التأمل السرّية والخصوصية) فإنها تبدو لي بمثابة طبعة جذرية (راديكالية) من الشكّ الديكارتي؛ فهي تقوم على افتراض أننا مهما أنكرنا من أشياء أخرى، لا نستطيع أن ننكر محتويات وعينا. والسؤال هو: ما الطريقة التي يمكن لنا من خلالها أن ننتفع بهذه المحتويات في البحث العلمي الذي يتناول الطبيعة الأساسية للعالم ويتناول أسس معرفتنا؟ وإليكم الآن هذا العرض المُبَسّط كثيراً لمراحل طريقة هوسرل. فالمرحلة الأولى، مرحلة الاختزال الظاهراتي، تتمثّل بأن أضع بين قوسين، أو أن أضع جانباً مسألة الوجود الموضوعي للظاهرة المستقصاة الواقع خارج الوعي. وتتمثّل المرحلة الثانية بأن أخطو عائداً من وعيي التجريبي الفعليّ للظاهرة لأنظر إليها من موقع ذاتٍ "متعالية"؛ موقع مراقب محض، مفرغ من أي محتوىً أو طابع ما عدا تلك الصفات التي هي صفات ضرورية لمثل هذه الذات. فهذا "الأنا" الجديد سيكون الآن قادراً على أن يلاحظ وعي الذات التجريبيّ للظاهرة وينظر فيه.

لنعد إلى مثال الطابعة الحاسوبية التي أنظر إلى شريطها في هذه اللحظة. من الممكن أن تكون هذه الطابعة غير موجودة؛ ومن الممكن أن أكون أنا غير موجود؛ غير أنّ ما هو متعيّن بالنسبة للذات المتعالية بوصفها ظاهرةً لا يمكن نكرانها هو وعيي التجريبي الناظر إلى الشريط. ومن الواضح أنني لم أخسر سوى القليل من التفاصيل من جرّاء الاختزال المضاعف الذي أجريته. فكلّ ما كان متاحاً من قبل لملاحظتي هو متاح لي الآن، بوصفه محتوى وعيي، و بيقين قاطع

أو حتميّ منطقي كما يُسمّى. وهكذا يبدو علم الظاهرات فلسفةً شديدة الخصوبة. فالفرضيات العلمية ضيقةٌ ومبسطةٌ جداً قياساً بالمعطيات التي تفسّرها؛ أمّا علم الظاهرات فيعيد إلينا العالم بأكمله، وإنْ كان ذلك على شكل معرفةٍ أو معنىً إنساني وحسب.

غير أنّ الغاية ليست، بالطبع، أن نتأمّل أو نعكس العالم بأكمله، بل أن نتوصل إلى حقائق أساسية بشأنه، بيقين قاطع أو حتمي منطقي. ولكي نقوم بذلك، ربما كان علينا في الحقيقة أن نُعْمِل خيالنا فنقلّب الظاهرة المدروسة في خيالنا حتى نكتشف ماهو جوهريّ فيها، أي ما لا نستطيع أن نقلّبه دون أن ندمّر الظاهرة ذاتها. والسؤال الآن: ما هي الحقائق التي يمكن لنا أن نكتشفها بهذه الطريقة؟ إليكم واحدة من هذه الحقائق:

إنّ جوهر الوعي، الذي أعيش فيه بوصفي نفسي، هو ما يُدعى بالقصديّة. فالوعي هو على الدوام وعي شيء ما. (هوسرل١٩٦٧ محاضرات باريس)

ثمة عدد من الانتقادات الصريحة التي وُجِّهتْ لهذه المقاربة. والانتقاد الذي لفت انتباهي هو انتقاد هيدغر في الكينونة و الزمن. فمفهوم المعرفة، بوصفها علاقة وعي محض بموضوعاته، هو مفهوم مجرّد جداً. «ومع مثل هذه المفهوم»، فإننا نتناسى على أيّ نحوٍ تكون الكائنات البشرية. فالكائن البشري هو كينونة-في-ال-عالم؛ وهذا ما ينبغي على الفلسفة أن تستكشفه بصورة مفصّلة. فاستخدام مطرقة لدقّ مسمار هو جزء من النشاط البشري بقدر ما هو تفكير في المطرقة؛ حتى إنه يشتمل، أو يشتمل على الأقلّ، على طريقةٍ فعّالة تماماً لإدراك المطرقة، بوصفها شيئاً في متناول اليد من أجل العمل. أمّا الاسم التقني الخاص الذي يطلقه هيدغر على هذه الطريقة في الإدراك فهو "Umsicht"، وترجمته الحرفية "النظر حول". وهو يختلف عن التفكير في المطرقة بوصفها شيئاً. فنحن لا نفكّر في المطرقة بوصفها كياناً بحدّ ذاتها إلا حين يُخْفِق العمل!

وهذه المقاربة، بإخلاصها الضمنيّ للتفاصيل الحياتية الملموسة، توفّر تناولاً للتجربة الإنسانية أكثر غنىً من مقاربة هوسرل، وإن كانت لا تستطيع أن تزعم أنّها تقدّم يقيناً قاطعاً وحتمياً منطقياً؛ وهي تبدي في الحقيقة كثيراً من صفات الرواية أو خصائصها؛ ذلك أنه لم يعد ثمّة حدّ هذه الأيام لضروب التجربة الإنسانية و الفعل الإنساني التي يمكن للمرء أن يكتب عنها، ويدعو ذلك فلسفةً. ولقد كتب سارتر، خليفة هيدغر مع شيء من التحفظ، رواياتٍ بالمعنى الفعلي للكلمة. ولو كنتَ في أكسفورد عام ١٩٥٤ وسألت عن الفلسفة الجديدة المثيرة، الوجودية،

لقيل لك : "ليسوا فلاسفةً . إنهم يكتبون روايات" .

ومن الانتقادات الشائعة التي وُجِّهَتْ لجميع مقاربات هذه المدرسة ، ثمّة نقد يستند إلى طبيعة اللغة . فمن غير الممكن لأي فيلسوف من هذا النوع الذاتويّ - في رأيي - أن يوصل أياً من نتائجه دون أن يضعها في لغة . واللغة في جوهرها جمعيّة . وعملية وضع التبصّرات الهوسرلية في لغة مفهومة تجبرها على العودة إلى المفاهيم الشائعة الموجودة مما يزيل اليقين الذي تتسم به في حالتها الذاتية وقبل اللغوية . غير أنني لست مقتنعاً بهذا الرأي ، ولا بأية طبعة من طبعات السجال الذي يقوم على "عدم وجود لغة خاصة" . فهوسرل يتوقّع من كلّ شخص صراحةً أن يقوم ببحثه الظاهراتي . أمّا اللغة فليس لها أن توصل بضربة لازب كلّ التفاصيل الدقيقة للتجربة الخاصة ؛ وإنما هي تكتفي بوضع الناس على الخط السليم . ومن ثم يمكن لنا لاحقاً أن نوسّع اللغة عن طريق عملة تقريبٍ متعاقب ، لكي نقيم في المجال المشترك العام تجارب هي في الأصل خصوصية وليست مفرغةً في صيغة لكنها مشتركة بين أناسٍ كثيرين . وإن لم نستطع أن نقوم بذلك ، فكيف يمكن أن تقوم قائمة للنقد الفنيّ ، أو للوقاية من الخمرة؟

يمضي النقد الديريديّ لعلم الظاهرات أعمق بكثير من هذا النقد ، على الرغم من أنه يشتمل أيضاً على مفهوم اللغة . وهو يلتفت على وجه التحديد إلى دور اللغة ، أو الدواليل ، في إقامة موضوعات عامة ودائمة انطلاقاً من ظواهر خصوصية . والأمر اللافت والمثير في هذا النقد هو أنه يبدأ بتحليلٍ لأصل الهندسة .

ظلّ هوسرل طوال حياته ، وعلى الرغم من كل التغيرات التي اعترت نظريته ، معنيّاً بحالة الموضوعات الرياضية ، كالأعداد ، والنظريات الهندسية ، و ما إلى ذلك . فالمشكلة مع هذه الموضوعات هي أنها تبدو ذاتية محض ، بمعنى أنها مبنيّة في الفكر برمّتها ، وأنّ الملاحظات التجريبية لا تؤثّر عليها بأي حال من الأحوال إلا بوصفها أمثلة أو توضيحات لها . ومع ذلك ، فإنّ هذه الموضوعات هي من ناحية أخرى موضوعية تماماً ، حيث لايمكن لأي شيء يخصّ المفكّر أن يؤثّر على صحّة التفكير بأن اثنين واثنين يساوي أربعة . وإذا ما كان فيثاغورث هو الذي اكتشف تلك النظرية التي تحمل اسمه ، إلا أن فيثاغورث ، أو أيّاً من الذين اتّبعوا نظريته منذ ذلك الحين ، ما كان ليقدر أن يجعلها صحيحة أو غير صحيحة . فهي صحيحة أصلاً .

وكان هوسرل في كتاب من كتبه الأولى ، هو «فلسفة الحساب» ، قد مال برأيه كثيراً صوب

الموقف الذي يرى أن الرياضيات ذاتية؛ وهو موقفٌ تمّ دحضه بلطف في مراجعة للكتاب قام بها فريج. وبعد ذلك، أقر هوسرل بموضوعية موضوعات الرياضيات؛ إلا أنه قضى حياته وهو يتساءل كيف أمكن لهذه الموضوعات أن تتشكّل على هذا النحو، مع أنّ بناءها البدئي قد تمّ على نحو ذاتيّ:

> ... كيف يمكن للبنية المتشكّلة ضمن النفس أن تبلغ كينونةً ذاتية خاصةً بها بوصفها موضوعاً مثالياً هو، مثل الموضوع " الهندسي "، لا يمكن أن يكون موضوعاً نفسياً فعلاً، على الرغم من نشوئه على نحوٍ نفسيّ؟
>
> (إدموند هوسرل، ١٩٣٦، " أصل الهندسة ")

إنّ الإجابة التي يقدّمها هوسرل عن هذا السؤال في هذه الشذرة المتأخرة من كتاباته، " أصل الهندسة "، هي إجابة مرتبطة باللغة وبالكتابة. فالنظرية الهندسية تبرز إلى الوجود بوصفها شيئاً بدهياً بالنسبة للاختصاصي بالهندسة، ويمكن أن يعاد تفعيلها ببداهتها في مناسباتٍ لاحقةٍ، إلا أنها تبقى ضمن - نفسية، بمعنى أنها لاتوجد إلا في داخل عقل شخص واحد، ولو كانت قابلةً للتكرار. وهي تصبح ذاتية لأنَّ اللغة تمكّن شخصاً آخر من أن يفهم برهاناً يعود في أصله إلى الشخص الأول، أي أنها تمكنه من أن يعيد تفعيل هذا البرهان بوصفه بدهياً؛ وهي تصبح موضوعية عندما تتيح الكتابة إعادة إيقاظ هذه البدهيّة ذاتها بعد سنوات عديدة، وفي وقت قد يكون فيه أولئك الأفراد الأصليون قد قضوا نحبهم.

ويتابع هوسرل فيمثّل الهندسة بأنها النمط الفعلي للمنجزات الإنسانية أو الروحية التي تمَّ بناؤها وسُلِّمَتْ من خلال تقليد أو تراث. ومثل هذا التقليد هو ما يشكّل التاريخ الجوهريّ للإنسان. أمّا ما ينطوي عليه هذا القول فهو أمرٌ مذهل تماماً، مفاده أنّ العالم الإنساني الموضوعي، أي العالم الذي يشتمل على كل تلك الموضوعات المثالية التي شكلتها الثقافة الإنسانية، بما في ذلك الموضوعات المثالية في الرياضيات وليس فقط تلك الكيانات التي تمثّل لها الأعمال الأدبية، هو عالمٌ مخلوقٌ في الكتابة أو بالكتابة؛ كما ينطوي على أنّ إمكانية وجود الموضوعات المثالية تخلقها إمكانية كتابة الأشياء أو تدوينها. (وهذا الرأي لا يقتصر على هوسرل، إذْ نجد رأياً مماثلاً لدى بوبر بشأن "العالم ذو الرقم٣" من عوالمه (وهو عالم الفرضيات، و السجالات، الخ، عالم ليس مادياً ولا ذاتياً محضاً).

والحقيقة أنّ هذه الشذرة قد كانت بالغة الأهمية بالنسبة لأعمال دريدا. وهي تمكننا من أن نرى ما كان سيغدو من دونها لغزاً محّيراً تماماً، ألا وهو السبب الذي دفع دريدا لأن يسبغ أهميةً فلسفيةً على الكتابة، وأن يرى إليها بوصفها شيئاً يشكّل عالماً. ففي كتابه أصل الهندسة لإدموند هوسرل: مَدْخِل وفي أعمال أخرى حول هوسرل، وخاصةً في الكلام والظواهر الذي هو عبارة عن دراسة لنظرية هوسرل في الدالول، يقيم دريدا فارقاً أو تمييزاً أساسياً ذا طبيعة فلسفية بين الكلام والكتابة بوصفهما مقولتين متيافيزقيتين؛ مقولة الكلام حيث تبدو المقاصد الإنسانية حاضرة في الدالول حضوراً مباشراً، مقابل مقولة الكتابة حيث يكون الدالول منفصلاً عن مقاصد أيّ مُسْتَخْدِم محدّد لهذا الدالول. بل إنّ دريدا يكتب تاريخ الفلسفة تبعاً للأولوية الفلسفية النسبية المعطاة لهاتين المقولتين. فهو يرى أن ثمّة قَمْعَاً للكتابة لمصلحة الكلام في تاريخ الفكر الغربي بأكمله؛ وأن سبب ذلك هو اعتبار أن الكلام يوفّر منفذاً شفافاً إلى التجربة البدهية البيّنة بذاتها على نحو مباشر؛ في حين أن الكتابة هي شيء منفصل عن التجربة المباشرة، وشيء لا يضمن معناه حضورُ المتكلّم.

ولقد جوبه، هذا الرأي بانتقاداتٍ عديدة؛ والمشكلة الأساسية هي الترتيب الذي نضع فيه هذه الانتقادات. واعتقادي أنّ الاعتراض الأساسي الأهم ينبغي أن يوجّه إلى الزعم الهوسرلي الأصلي بأنّ الكتابة، بل الإمكانية المجرّدة للكتابة، هي التي تشكّل الرياضيات في طابعها الموضوعي. فثمة سمات ثلاث تتّسم بها الرياضيات وعلى كل نظرية رياضية أن تحسب حسابها. السمة الأهم من بينها هي مشروعيتها أو سريانها وصحتها الداخلية. والثانية هي أن تكون بعض أجزائها بدهية، بالنسبة لذوي التأهيل المناسب على الأقل. والثالثة هي أن تنطبق على العالم الواقعي، والفيزيقيّ، والاجتماعي. وما كان على هوسرل أن يقوم به هو أن يفسّر السمة الأولى، المشروعية أو السريان والصحة الداخلية، والسمة الثالثة، قابلية التطبيق الفيزيقية، على أساس السمة الثانية، والبدهية. ولا أرى كيف يمكن له أن يقوم بذلك.

لِنَعُدْ إلى الطابعة الحاسوبية. إنها آلة تعتمد على تطبيق نظرية رياضية. وما تفعله حين تعالج فقرةً هو حساب الكيفيّة التي ستُرَتَّبُ بها الكلمات والأمكنة التي ستحشرها فيها. فالرياضيات سارية صحيحة، بمعنى أنها تتّبع القواعد السليمة الصائبة؛ فإنْ لم تكن كذلك، فإنّ البرنامج لن يعمل على نحو سليم. ورياضيات هذا البرنامج بسيطة، وضمن استطاعتي؛ وإذا ما تفحّصتها

بدقة كافية، فسأجد أنها بدهيّة. والبرنامج يجعل الآلة الفيزيقية تعمل على نحو موثوق في إنجازها المهمة التي صممّت من أجلها. وبحسب مبادئ هوسرل، فإنّ الأساس المتين هنا هو البدهيّة؛ أمّا السريان والصحّة الموضوعية فهي شيء ينشأ من كوننا نستطيع أن نكتب الأشياء وندوّنها. لكن ذلك ليس سليماً. فأنا أستطيع أن أكتب أي شيء وأدونه، لكنني لا أستطيع أن أُنتج جزءاً من النظام الساري والصحيح والفريد الذي هو الرياضيات إلا إذا اتّبعت القواعد السليمة والصائبة الموضوعية (التي عليّ أن أكتشفها)؛ الأمر الذي يمكن لي أن أقوم به في بعض الحالات دون كتابة. وأخيراً، فإننا لا نجد أي تفسير لواقعة أن الآلة تعمل عملها! وحتى هوسرل لا يشير إلى أن الآلات الفيزيقية تعمل بسببٍ من اختراع الكتابة.

إن دريدا هو أبرع ناقد لهوسرل على الإطلاق؛ وما كنت لأحلم بأن أساجله في هذا الموضوع. إلا أن عمل دريدا يبقى ضمن إشكالية هوسرل؛ فهو يفككها من الداخل. وهو يتوصّل، في النهاية، إلى وضع حدّ للأفضلية المسبوغة على التجربة المباشرة، البعيدة عن التناقض؛ لأنّ ذلك كله ليس سوى شطر من ميتافيزيقا الحضور. كما أنه يضع حدّاً للموقع المتميّز الذي يحتله الصوت (مع أنني لست متيقناً أن ذلك قد كان بارزاً لدى هوسرل كما يشير دريدا). أمّا الكتابة، وبعد أن تُعَدَّل بحيث تتلاءم مع موقعها الجديد عن طريق بعض السجالات والحجج الجديدة، فتبقى دون أن تتأثّر كثيراً تلك الوظيفة الخالقة للعالم التي سبق لهوسرل أن أعطاها لها. و بقدر ما يمكن لي أن أرى، فإن دريدا لم يفعل أي شيء مهما يكن ليجعل الكتابة قادرة على خلق العالم الرياضي - المثالي أو العالم الفيزيقي، وطبعت في هذا الجانب ليست أفضل حالاً من طبعة هوسرل.

ويبدو لي أن هذه نقطة ضعف أساسية، لا عند هوسرل و دريدا وحسب، إنما عند جميع التقاليد الفلسفية المثالية، و الظاهراتية، و الوجودية في القرن التاسع عشر. فما إنْ تقرّ بالأولوية الكيانية (الأنطولوجية) للذات - أو الكينونة المجرَّبة (كتجربة فهم نظرية من النظريات) - على الكينونة غير المجرَّبة (كالنظرية ذاتها، أو النظام الذي تشكّل جزءاً منه، أو آلة فيزيقية ما كالدماغ الذي قد تكون هذه النظرية مُدْخَلةً فيه) حتى ينتفي أي جدل يمكن لك من خلاله أن تشقّ طريقك عائداً من جديد إلى العالم الفيزيقي الواقعي. والسؤال الآن: هل ثمة موقف بديل؟ والحقيقة أن ثمّة موقفاً طُرِحَ في مرحلة البنيوية الرفيعة؛ وأودّ أن أعيد طرحه هنا، على الرغم من أنه يقتضي

ميتافيزيقا متمركزةً على العقل، بالمعنى الذي أوردناه من قبل. فأنا أعتقد أننا نستطيع أن ننظر إلى الرياضيات بوصفها الدراسة التي تتناول المجموعة اللامتناهية من جميع البنى الممكنة؛ وأن ننظر إلى العلم بوصفه الاستقصاء الذي يستكشف أيّاً من هذه البنى هي بنىً واقعية؛ وأن ننظر إلى الذاتية بوصفها أثراً جانبياً للبنى الموضوعية. وربما كانت هذه النظرة الموضوعية هي التي دفعت البنيوية حين كانت في أوجها. وإنه لمن سوء الصيت أن دريدا هو المسؤول أكثر من أي أحدٍ آخر عن تقويض هذه النظرة.

٤- إساءة قراءةِ سوسور

يُفْتَرَضْ عموماً أنّ أعظم إنجاز فلسفي حققه جاك دريدا هو تبيانه أنّ الميتافيزيقا كلّية الوجود ذاتها، ميتافيزيقا الحضور، والتي تشكل أساسً يقوم عليه علم الظاهرات والفلسفة الوجودية، هي الأساس الذي تقوم عليه البنيوية أيضاً؛ الأمر الذي يقوّض المزاعم العلمية للبنيوية. ولذا، فقد قام دريدا بتحليل النصّ المؤسس للبنيوية، أي كتاب سوسور «محاضرات في الألسنية العامة»، وأخضع ما يُعْتَبَر في العادة الجانب الأشدّ "علميةً" في البنيوية، أي علم الأصوات، لتمحيص خاص. وقد خطا دريدا هنا خطوة حاسمة لكي يكشف عن وجود تقليد المركزية الصوتية الميتافيزيقي إلى جانب المركزية العقلية أو متحداً معها، و متحكّماً بكامل الفكر الغربي.

وما تعنيه المركزية الصوتية هو شيء أقوى بكثير من الملاحظة الشائعة التي مفادها أن بعض البشر، كالشعراء الرومانسيين والأنبياء اليهود، قد حسبوا أن ثمّة صوتاً داخلياً أو نداءً باطنياً يصلهم بالله؛ على نحوٍ يشبه تماماً تفكير غيرهم بأن ثمّة نوراً داخلياً يقيم لهم مثل هذه الصلة، أو تفكير غيرهم بأن من الممكن إقامة مثل هذه الصلة عن طريق الكتب المقدسة، أو الشعائر، أو الرقصات، أو تمارين بدنية معينة. فما تعنيه المركزية الصوتية هو ذلك التفضيل الميتافيزيقي الكوني للكلام على الكتابة على أساس أن الكلام هو الحامل الموثوق لكلٍّ من المعنى والحقيقة؛ هذا التفضيل الذي يُفْتَرَض أنه يهيمن على كامل التراث المفاهيميّ الغربي وأنه يتواجد حتى في استخدامنا الكتابة الأبجدية. و دريدا يتهم سوسور بالمركزية الصوتية، ويحاول أن يبين من نصّ سوسور ذاته أن كلاً من الكلام والكتابة يفترضان مسبقاً نوعاً معيناً من الكتابة، هي "الكتابة الأصلية". (وهذا الضرب من القلْب أو النقد يعرف باسم "التفكيك").

غير أن دريدا يواجه مشكلتين هنا، إحداهما فلسفية و الأخرى تاريخية. وتتمثّل المشكلة

الفلسفية في إسقاط التصور الظاهراتي للدالول على التصور الألسني. فمن الصحيح أنّ "دالول" سوسور هو اجتماع صورة-صوتية ومفهوم -عن - الـ- عالم، إلاّ أن سوسور، في مبدئه الأساسي المتعلّق باعتباطية الدالول ينكر صراحةً أن يكون المعنى مُتأصلاً في الصوت، أو في أي إحساس يشكّله. وعلاوة على هذا، فإن الدالول بالنسبة لسوسور ينتمي إلى اللسان؛ أي أنه جزء من ذخيرة اجتماعية موجودة مسبقاً من حالات اجتماع الصورة الصوتية/ المفهوم ولا يمثّل أي قَصْدٍ أو فكرة داخل ذاتٍ ما إلى أن يُسْتَخْدَم في الكلام. وبالمقابل، فإن هوسرل لم يكن لديه مفهوم عن اللسان، شأنه شأن الغالبية العظمى من الفلاسفة. ويبدو وكأنه يفكر بالكتابة والكلام على السواء بوصفهما عمليتين أو سيرورتين تجريان داخل ذاتٍ ما. وأخيراً، فإن كلاً من الصورة-الصوتية والمفهوم تحددهما عند سوسور أنظمة عرفية أو اتفاقية محض من التقابلات مع الدواليل الأخرى. ومن الصعب أن نجد أيّ حيّز منطقي لإقحام الحضور في هذه النظرية. والحقيقة أن سوسور قد أراد لدواليله أن تقوم بعمل يختلف عن دواليل هوسرل، كمساعدتنا في أن نضع قواعد للّغة الفرنسية مثلاً، غير أنها جُنِّدَتْ بالقوة في فلسفة الذات.

أما المشكلة التاريخية التي يواجهها دريدا، والتي غالباً ما يتجاهلها أتباعه تجاهلاً شديداً، فتتمثل في أنه ليس هنالك أي دليل على وجود المركزية الصوتية بهذا المعنى القوي، لا الآن ولا في الماضي. وما يبيّنه سجل التاريخ هو أن جميع الحضارات قد فضّلت الكتابة بما فيها الكتابة العادية، الدنيوية، اليومية، على الكلام من جميع النواحي، وذلك منذ مصر القديمة على الأقل، هذه الحضارة التي خلّفت لنا وثيقة صارخة عن المزايا الرائعة التي تُنْسَب للمكتوب. ويمكن أن نوضح ما تعنيه عبارة "من جميع النواحي" هنا بالقول إنّ الكتب قد اعتُبرت دائماً أكثر موثوقية من الخطب، حتى إنّ الأمر بلغ حدّ امتلاكها قدرات سحرية معينة؛ وإنّ من يعرفون الكتابة قد تمتعوا بمزايا سياسية قياساً بمن لايعرفون الكتابة، لدرجة نجاتهم من الموت مقابل كفّارة معينة في حين يشنق أبناء جلدتهم. وفي حين نجد ركاماً من الأدلة على عدم وجود المركزية الصوتية، فإننا لا نجد بالمقابل سوى عدد قليل من الأدلة على وجودها. فالصوت لم يكن أبداً مُفَضَّلاً على الكتابة تفضيلاً نظامياً؛ والحال، بالأحرى، أنّ بعض المفكرين ذوي الأهمية قد اشتكوا من تفضيل الكتابة على الكلام. أما دريدا فيلقي في شبكته الكبيرة في تاريخ الفكر كلّه ليلتقط أشياء صغيرة كتذمّر أفلاطون من أنك لا تستطيع أن تطرح أسئلة على كتاب. (ومع أنّ هذه الخلاصة ظالمة قليلاً إلا

أنها اقل ظلماً مما يقوله دريدا) .

وما يجعل الأمر أكثر إثارة هو أن مركزية العقل ومركزية القضيب موجودتان فعلاً . فإذا ما كانت مركزية العقل تعني الرغبة في الكلام المتّسق على العالم الواقعي والعمل تبعاً لافتراضات متّسقة بشأن هذا العالم ، أي إذا ما كانت تعني العقلانية ، فمن الصحيح إذاً أن كل الفكر الغربي قد تطوّر في ظلّ السيطرة النسبية لهذه المقولة الميتافيزيقية . والشيء الحسن هنا أن البديل هو اللاعقلانية . وإذا ما كنت معتقداً بأية طبعة من طبعات النظرية الفرويدية ، فلا بدّ أن ترى في مركزية القضيب شرطاً لأن يكون المرء اجتماعياً ؛ أما البديل الوحيد فهو الفصام ، ووحدهما دولوز و غوتاري يفضّلان هذا الأخير . أما مركزية الصوت فلا دليل عليها ؛ ولذا كان لا بد من تلفيق هذا الدليل ، بسجالات تفكيكية مع سوسور ، ومع مقالة لليفي شتراوس تقول إن الكتابة وسيلة للسيطرة السياسية ، ومع مقالة لروسو ، في أصل اللغات ، لا تأخذ أي موقف حاسم تماماً مع أيٍّ من الرأيين .

إنّ النصّ الحاسم الذي يطلق فيه دريدا هذه السجالات هو كتاب لافت للنظر كثيراً ، وقد عنونه بـ علم الكتابة (الغراماتولوجيا) . وكما سبق لي القول ، فإنه يبدو من العنوان أن هذا الكتاب هو ضرب من الهجاء للاقتراحات التي دعت إلى قيام علم السيميولوجيا ، فكانت النتيجة كتاباً ضخماً في شبه علم للعلامات بغية السخرية من جهود أولئك الذين حسبوا أنهم كانوا يعملون على علم فعليّ للدوالّ . غير أن معظم السجالات في علم الكتابة تبدو سجالات جدية ، حالما يتكيّف المرء مع المنظور الظاهراتي الذي يسلم دريدا بأنه الفلسفة الوحيدة الممكنة .

والحقيقة أن المنهج المعروف باسم "التفكيك " يبدي قوة وفعالية خاصتين ضمن هذا الإطار . فالتناول الظاهراتي والوجودي للعالم هو في الغالب تناول وصفي و استعاريّ كثيف ويستمد من ذلك كثيرا من قوته . أما ما يميز المنهج التفكيكي فهو التقاطه لمناحٍ تعمل فيها الافتراضات المسبقة الموجودة في سجال ما على تقويض هذا السجال ذاته ؛ أو تعمل فيها الإجراءات البلاغية ، التي هي أساسية في تقديم مذهب ما ، على تقويض هذا المذهب . ومن الواضح أنّ هذا ليس سوى طبعة باهتة من شكل سجالي شائع يدعى المصادرة على المطلوب أو قياس الخُلْف[2] الذي يتم فيه دحض نظرية ما بأن نستخلص منها نتائج متناقضة . واعتقادي الشخصي هو أن التفكيك لايكون فاعلاً وسارياً إلا حين يستلزم هذا النوع من القياس ؛ وهو غالباً ما يستلزم ذلك ، حين يكون السجال ظاهراتياً و متيافيزيقياً . فإذا ما طُبِّقَ على العلم والهندسة المدنية بدا بعيداً كلّ البعد

عن الإقناع، علما أن الكتب التي تعرض لهذين المجالين مليئة بالاستعارات الميتة التي لا تتّسق مع النظرية الحالية، دون أن يكترث أحد لذلك. كما أنّ النظرية الذرية لم تُدْحض حين قام أحدهم بشطر الذرة، على الرغم من أنّ "الذرة" تعني "ما لا يقبل الانقسام".

أمّا النصوص الثلاثة التي يتناولها علم الكتابة فهي من ثلاثة أنواع مختلفة. فنصّ روسو هو مقال فلسفي تأمليّ تمكن مقارنته بمقال هوسرل المذكور آنفاً. ويمكن القول إن روسو لايعلم عن أصل اللغات إلا بمقدار ما يعلم هوسرل عن أصل الهندسة. وهذا الضرب من الفلسفة التأملية هو المجال الذي يبرع فيه التفكيك. ونصّ ليفي شتراوس هو مقال جدالي سياسي أكثر منه مقالاً في الأنثروبولوجيا. أما نص سوسور فمسألة أخرى، على الرغم من كل شيء. فهو سلسلة من المحاضرات الجامعية تقدّم مدخلاً أولياً إلى علم يُعْرَف عنه الكثير مسبقاً. كما يشتمل على قدر هائل من التفاصيل القائمة على الوقائع. أما فلسفته فتتألف من مجموعة من المقترحات المنهجية الرامية إلى إعادة تشكيل ذلك العلم وتطويره. وهي مقترحات كان قد تمّ اتِّباعها بنجاح كبير في الوقت الذي كان فيه دريدا يضع كتابه. والحقيقة أننا هنا أمام تلك المكوِّنات أو العناصر الأساسية في كابوس الميتافيزيقي الذي يتمثَّل بالخوف من أن تتناقض فلسفته مع مكتشفات علم قائم يتناول واقعة عملية من الوقائع. ومع أن دريدا يحرص على القول إنه لايسائل حقّ العالم، على المستوى التجريبي، في أن يقول ما يحتاج إلى قوله، إلا أنني أرى أن هذه المساءلة على وجه التحديد هي ما يفعله دريدا في النهاية.

ما كان يمكن لدريدا أن يفعله، بواسطة منهجه، هو أن ينظر في المقولات الأساسية لعلم الألسنية المُقْتَرَح بغية تحديد الالتزامات الميتافيزيقية التي تنطوي عليها. فثمة مقولات كثيرة من هذا النوع يمكنه أن ينظر فيها. ومن ذلك، على سبيل المثال، تعريف الدالول بأنه اقتران اعتباطي لدال بمدلول. والتمييز الحاد بين اللغة، بوصفها جَمْعاً من الدواليل، وبين الكلام والكتابة بوصفهما استخداماً لهذه الدواليل. والتمييز بين الدراسة التزامنية للّغة بوصفها نظاماً والدراسة التزمّنية لتاريخها. وكذلك تلك القسمة ضمن الدراسة التزامنية ذاتها بين محور الربط التركيبي ومحور الربط القائم على التّداعي أو الاقتران. وكلّ من هذه المفاهيم له بعده الميتافيزيقي الأصيل الذي يمكن له أن يفي التحليل دَينه. غير أن دريدا يلتقط بدلاً من كل هذه المفاهيم ذلك التمييز الذي لا يشكِّل جزءاً من الجهاز المؤسِّس للألسنية كعلم، ألا وهو التمييز بين الكلام والكتابة، كونه مألوفاً لدى غير

المختصِّين، أو لدى الفلاسفة، كما هو مألوف لدى الألسنيين.

أما السبب الذي دفع دريدا إلى التفكير في أهمية هذا التمييز فربما كان يكمن في تلك الوظائف المشكِّلة للعالم التي أسبغها علم الظاهرات على كلّ من الكلام والكتابة، في ظلّ تعريفاتٍ شديدة التباين و جوهرانية من الناحية الفلسفية. وهي وظائف ليس لها أية أهمية فلسفية خاصة في الألسنية؛ فالألسنية بوصفها علماً يقوم على أساس المقولات والتمييزات المذكورة أعلاه، ليس معنيّاً بالوظائف الخالقة للعالم التي يُزْعَم أن الكلام و الكتابة يتمتّعان بها، وليس معنياً حتى بالتقارب النسبي بين الدواليل المُسْتَخْدَمة فيهما وبين مقاصد المتكلِّم / الكاتب المزعوم، فالألسنية التي تدرس اللسان ليست معنية بالمقاصد على الإطلاق، وإنما بالبنى القواعدية وغيرها التي يمتلكها الكلام وتمتلكها الكتابة. ولهذه الغاية، فإنّ من الممكن للألسنيين أن يدرسوا إما الكلام، أو الكتابة، أو كليهما؛ فلا شيء في قوام مقولات هذا العلم يرفع الكلام فوق الكتابة على النحو الذي يُرْفَع به اللسان فوق الكلام. غير أنّ لدى الألسنيين الكثير مما يمكن لهم أن يقولوه عن العلاقة بين الإثنين؛ ومن ذلك أن اللغة المنطوقة هي موضوع الدراسة الرئيس في الألسنية، نظراً لأن الكتابة ليست سوى شكل مُشْتَقّ وثانوي.

والأساس الذي ينهض عليه هذا القول هو أساس يقوم على الوقائع. فاللغات تُنْطَق منذ ما يقارب ربع المليون من السنين (هذا تخميني الخاص القائم على أدلة فيزيقية مستمدّة من تحليل جهاز التصويت)؛ أما الكتابة فلم يمض عليها أكثر من بضعة آلاف من السنين. كما أن معظم اللغات لا تملك أنظمة للكتابة. وحتى حين تمتلك مثل هذه الأنظمة، فإن البشر يتعلمون اللغة المنطوقة أولاً، ولا يتعلمون الكتابة مطلقاً في بعض الأحيان. ولقد شرحت هذه المعلومات لطلابي في السنة الأولى، شأني شأن كلّ من يعلِّم الألسنية. أما سوسور فقد شرحها بإسهاب وإحكام شديدين؛ ليأتي دريدا بعد ذلك ويستعرض كل كلمة قالها سوسور في غفلة ومن غير احتراس مكتشفاً فيها دليلاً ثابتاً على المركزية الصوتية. أما سبب ذلك فهو أنّ ما بدا لدريدا أكيداً، إذا ما كان قد بدا له أي شيء أكيداً، هو أن سوسور ما كان ينبغي أن تثيره على هذا النحو مثل هذه الوقائع، كاهتمامه بالنبرة مثلاً. ولا شكّ أننا جميعاً نعرف أناساً لا تثيرهم سوى الميتافيزيقا.

والحقّ أنك لو أعدت نصّ سوسور إلى سياقه الأصلي لاستطعت أن تجد سبباً أفضل لأن تُثار وتهتمّ. فسوسور يلقي سلسلة من المحاضرات على طلاب فقه اللغة (الفيلولوجيا). وفقهاء اللغة

أناسٌ يدرسون النصوص القديمة بغية وصف تاريخ اللغات. ويشكِّل وصف التغيرات الصوتية جزءاً جوهرياً من عملهم. والقوانين التي تحكم التغيرات الصوتية تنطبق على اللغة المنطوقة. غير أن الأدلة التي يحسب فقيه اللغة حسابها توجد في النصوص المكتوبة، ولذا، فهو يعيش في ظلّ إغراء دائم لأن يطابق اللغة التي يدرسها مع الشكل المكتوب، الأمر الذي يسوقه إلى ارتكاب أخطاء في عمله العلمي. وكثير من الأساتذة تثيرهم تلك الأشياء التي تدفع طلابهم إلى ارتكاب الأخطاء، فيتناولونها بإسهاب كبير في محاضراتهم. وكما قلت من قبل، فإن المشتغلين في العلوم الوقائعية تثيرهم الوقائع.

إنّ التحريف الذي يُجريه دريدا هنا على مقاصد سوسور الأصلية هو تحريف شديد ومسرف، ولا يمكن تبريره باعتقادي. وهو يرقى إلى مصاف كذبة كبيرة؛ كذبة تُصَدَّق لأن أحداً لا يمكنه أن يتخّيل السبب الذي دفع إلى إطلاقها. حّقاً، ما الذي يدفع أحداً ما إلى القول إن سوسور هو فيلسوف يُبدي تحاملاً ميتافيزيقياً ضدّ الكتابة إنْ لم يكن الأمر على هذا النحو؟ و الألسنيون الذين قرأوا سوسور لا يزالون يجدون أنفسهم إلى اليوم وهم يفّسرون حقيقة الأمر بلا طائل لنقّاد الأدب الشكوكيين، الذين لم يقرأوا سوسور ولا يُصدقون أن فيلسوفاً مهماً «مثل دريدا» يمكن أن يطلق عنه مثل هذه الأكاذيب الكبيرة. غير أن ثمة أكاذيب سخيفة فعلاً بصدد سوسور كُتِبَت وتُكْتَب في المناهج الدراسية الأدبية والفلسفية.

وتتمثّل النقلة الأخرى التي يقوم بها دريدا في تبيان الكيفية التي يدمِّر بها سوسور موقفه بتفضيله الكلام على الكتابة. وهو يفعل ذلك، تبعاً لدريدا، حين يشرح ما هي الفونيمات. فمن المفترض أن الفونيم هو الوحدة الألسنية الأساسية، وأن الحرف الأبجدي هو مجرد تمثيل له. إلا أن سوسور الذي يريد أن يقّرب الفونيم من الأفهام يشرحه عن طريق أحرف الأبجدية. أفلا يقّوض هذا أولوية الكلام؟ واعتقادي أن هذا السجال هو واحد من أسوأ سجالات دريدا. فمن المفترض أن الفونيم هو وحدة أكثر أساسيةً، لا أكثر أُلفةً من الحرف، وإذا ما أردت أن توضح الأشياء وتشرحها، فإنك توضح الأشياء غير المألوفة عن طريق المألوفة، فتشرح الذرّات بواسطة كرات البلياردو، على سبيل المثال، ولا تفعل العكس. غير أن ذلك لا يحول بين كرات البلياردو وكونها مكوّنة من ذرّات. وما يجعل أحرف الأبجدية نموذجاً معقولاً للفونيم هو أنّ اختراع الأبجدية كان بمثابة اكتشاف جزئي للبنية الفونيمية للغة. إلا أنّ اللغة تبقى ذات بنية فونيمية ولو لم يكتشف هذه الحقيقة

أي إنسان، ولو لم يتمّ اختراع أية أبجدية في أي يوم من الأيام. فوجود البنية الفونيمية هو شرط لاختراع الكتابة الأبجدية، أما وجود الكتابة الأبجدية فليس شرطاً لوجود البنية الفونيمية، مع أنه يساعد دون شك على وعي أن للغة مثل هذه البنية.

دعونا نفرّق بين التاريخ الاحتمالي للفونيم وشيء آخر مختلف هو مفهوم الفونيم. فاللغة البشرية تختلف عن أنظمة النداء الحيوانية الأخرى في كونها تُنْطَق نطقاً مزدوجاً، على مستويين مورفيمي وفونيمي؛ و ربما كان ذلك قد تطور خلال المرحلة النياندرتالية، منذ نصف مليون إلى خمسين ألف سنة مضت. أما أنظمة الكتابة القائمة على هذين الشكلين من النطق - الأنظمة الإيديوغرافية[٣] من جهة أولى، والأنظمة المقطعية و الفونيمية من جهة أخرى - فقد تطورت في مرحلة الحضارات القديمة، منذ ستة آلاف إلى ألفين من السنين. أما نظرية الفونيم - المفهوم المتطور للفونيم - فقد تطورت في أعمال سوسور وغيره في القرن العشرين، وإن كانت جذورها تمتد إلى آلاف السنين من الدراسة القواعدية وقد تأثرت دون شك بوجود الأبجديات. ومن جهة أخرى، فإن الفونيم، إذا ما كان موجوداً بأي حال من الأحوال - أي إذا ما كان للغة بنية فونيمية - فلا بد أن يكون وجوده هذا مستقلاً عن الدواليل الأبجدية التي تمثّله.

وحين يقدّم فيلسوف نبيه سجالاً رديئاً حقّاً، حريٌّ بنا أن نتفحّص ما لديه من أسباب ممكنة تحمله على ارتكاب هذا الخطأ؛ ذلك أن هذه الأسباب قد تكشف الإشكاليات القائمة لدى إطار فلسفي كامل. فما الذي دفع دريدا، وأتباعه من ذوي الرصانة والإتقان مثل رودولف غاشيه الذي سنعود إليه بعد قليل، إلى افتراض أن سوسور قد قوّض مكانة الفونيم العلمية بشرحه له عن طريق أحرف الأبجدية؟ أعتقد أن هذا الدافع ينبع من اعتبار الألسنية دراسةً ظاهراتية بالمعنى الهوسرلي. فلأن المعطيات الألسنية هي بالفعل كيانات حاضرة في الوعي، فقد افتُرِضَ أن البنى الأساسية للألسنية لابد أن تكون بنى - متعالية، ربما؟ - لا يطالها البحث الظاهراتي. وكما أنّ البنى الأساسية للهندسة، عند هوسرل، لا تصبح بنى موضوعية إلا عبر وكالة الكتابة، كذلك البنى الأساسية لعلم الأصوات لا تصبح موضوعية إلا عبر وكالة نوعٍ من الكتابة، تجسّدها هنا الأبجدية.

غير أن منهج الألسني في تحليل توزّع الفونيمات يختلف تماماً عن التحليل الظاهراتي، كما يستند إلى افتراض ميتافيزيقي مختلف تماماً مفاده أن البنى الأساسية للغة توجد على نحوٍ موضوعي، وبصورة مستقلة عن الوقائع الظاهراتية التي تفيد في شرح هذه البنى وإيضاحها.

وكان جاكوبسون وهال قد استهلاّ كتابهما الصغير «أسس اللغة (١٩٥٦)» بمقدمة تتناول حفلة في نيويورك حيث ينادي المضيف قائلاً: "سيد ديتر". وكان من الممكن أن يقول بيتر، شيتر، كيتر، الخ؛ فجميع هذه الكلمات يمكن إدراكها في الحال بوصفها أسماء مميزة ضمن اللغة المنطوقة. وما يطرحه جاكوبسون وهال هنا من أنّ ثمة مجموعة من الفونيمات، / ب/ ، / ش/ ، / س/ ، / ك/ ، الخ، هو فرضية يقْصَد منها أن تفسر هذه الواقعة المستقلة عن وجود أي نظام للكتابة يمكن له أن يمثّل تلك الفونيمات. الافتراض الميتافيزيقي هنا هو أن اللغة المنطوقة يمكن أن تكون لها بنية أساسية موضوعية ليس بالضرورة أن يعيها الناطقون بها على الإطلاق، لكنها تفسّر ما يعونه، وما يمكن لهم أن يقولوه. وهذا افتراض ميتافيزيقي يشبه الافتراض الميتافيزيقي الذي يقف خلف الفيزياء شبهاً وثيقاً.

وتمثّل نظرية جاكوبسون في السمات المميزة – ومفادها أن التعارض بين/ ب/ و/ د/ ، مثلاً، هو أثر لسمة مميّزة في التلفّظ، هي إغلاق جهاز التصويت في أحد طرفيه بدلاً من إغلاقه في المنتصف – تمثّل افتراضاً آخر يُقْصَد منه ن يفسّر سلوك الفونيمات. وكلٌّ من الفونيمات والسمات المميزة هي كيانات نفترض وجودها ونقصد منها أن تفسر سمة من سمات الوعي والنشاط البشريين هي القدرة على إدراك التعابير الألسنية وإنتاجها. فالفونيمات ليست متاحة للوعي إلا جزئياً، والسمات ليست متاحة على نحو مباشر مطلقاً، مع أنها كيانات فيزيولوجية وسمعية. فإغلاق جهاز التصويت في أحد طرفيه بدلاً من المنتصف يُحْدث ضروباً أعمق من الرنين، الأمر الذي يمكننا من تفريق فونيماتٍ مثل/ ب/ عن فونيمات مثل / د/ حين نسمعها. وهكذا نجد أنفسنا من جديد أمام الافتراض الميتافيزيقي الذي مفاده أن هذه الخصائص الفيزيولوجية والسمعية مستقلة عن الوعي، مع أنها تساعد في تفسير بعض محتوياته.

صحيحٌ أن فقهاء اللغة يستخدمون نصوصاً مكتوبةً كأدلة، لكنهم يقيمون فرضيات بشأن التغيرات في نظام اللغة الصوتي التي ربما تكون قد جرت خلال آلاف السنين. والافتراض الأساسي هو أن من الممكن للغة أن تكون قد وجدت خلال مراحل طويلة من الزمن، اكتسب خلالها كل جيل نظاماً صوتياً من خلال سماعه الجيل السابق وهو يتكلم؛ وباكتسابه ذلك النظام الصوتي تمكّن من أن يتكلم على نحوٍ يمكن إدراكه وفهمه. والافتراض الميتافيزيقي، مرةً أخرى، هو إمكانية الوجود الموضوعي للّغات في الماضي، على نحوٍ مستقل عن أبحاثنا فيها و

استقصاءاتنا لها. أما الافتراضات التي يضعها فقهاء اللغة بشأن العلاقة الاشتقاقية التي تربط شكل اللغة المكتوب بشكلها المنطوق، وبشأن الإشكاليات المتعلقة باستخلاص استنتاجات معينة من النصوص الباقية للغات الماضي، فهي ليست افتراضات ميتافيزيقية وإنما تجريبية، قائمة على قدرٍ كافٍ من الأدلة التجريبية.

ويقترح دريدا، أخيراً، ضرباً جديداً من الكتابة، هي الكتابة الأصلية، التي يُسْتَمَدُّ منها كلٌّ من العناصر الصوتية والكتابية. وهو يعترف بأن هذه الكتابة الأصلية ليست جزءاً من الألسنية، فهي لا تملك أية وظيفة ضمن هذه الأخيرة. كما ينبغي ألاّ نفكر فيها وكأن لها موقعاً خاصاً بها. إنما هي بالأحرى، واحدٌ آخر من اللا- مفاهيم، شأنها شأن الـDifferance، والأثر، والمِفْصَلة، الخ، مُصَمَّم لكي يصدّ ميتافيزيقانا ويدكّها؛ وهو على الرغم من اتصاله، بطريقة غامضة تماماً، مع "مفهوم الكتابة المبتذل" فإنه سيلعب دوراً مركزياً في لا-علم الكتابة الذي لن يكون مكتوباً.

إنه لمن العسير على الألسني أن يعلّق على مثل هذا الكلام؛ فما يبدو هنا هو نوع من النسْخ الميتافيزيقي لواقعة أنّ الكلام (أي التكلم بلغة أو كتابتها) معتمد على اللسان (أي على بنية اللغة). و لكن ما الذي يدفعنا إلى وصف بنية لغةٍ ما - نظام الأفعال الألمانية الشاذة، مثلاً - بأنها كتابة، أو كتابة أصلية، أو أن نفترض أنها متصلة مع مفهوم الكتابة المبتذل أكثر مما هي متصلة مع مفهوم الكلام المبتذل؟ أَحْسَبُ أن من الممكن للمرء أن يتكئ ثانيةً وبصورة مبهمة على الاستعارة المستمدة من ميدان الذكاء الاصطناعي، فيقول إن بنية اللغة لا بدّ أن تكون مكتوبةً على الدماغ بصورة من الصور.

واعتقادي أنه لا توجد سوى طريقة واحدة لإنقاذ فرضية الكتابة الأصلية وإضفاء شيء من المعنى عليها. حيث يمكن القول إنها تنتمي إلى تاريخ ظاهراتي خاص بالنظرية الألسنية في القرن العشرين وليس إلى تاريخ ظاهراتي خاص باللغة. فيمكن عندئذ أن يأتي الزعم على النحو التالي: ما كان يمكن لنا أن نفهم مفهوماً كمفهوم الفونيم لو لم يكن لدينا مسبقاً فكرة نمطية أصلية عن الكتابة. والحقّ أنه زعم يصعب إخضاعه للاختبار، ذلك أن الألسنية الحديثة، شأن العلوم الأخرى، تطورت في مجتمع سبق له أن عرف الكتابة منذ آلاف السنين. كما أن مثال جاكوبسون وهال آنف الذكر يشير إلى أنه زعم زائف، إذ يشير هذا المثال إلى طريقة في تفسير نظرية الفونيم لا تفترض جمهوراً يعرف الكتابة.

من الواضح، على أية حال، أن فكرةً مترعةً بالبؤس مثل فكرة الكتابة الأصلية هذه. والتي لا تبلغ إلى أكثر من توقّع ضمنيّ بأنّ اللغة تملك وحدات بنيوية معينة يمكن تمثيلها بواسطة الدواليل. هي فكرة لا يمكن لها أن تنجز العمل البلاغي الذي يحتاج دريدا من أجله إلى مفهومه عن الكتابة. كما أنّ كثيراً من الأدلة على وجود المركزية الصوتية. إنْ كانت هناك أدلة على المركزية الصوتية. لابدّ أن تنطبق على المعنى العادي للكتابة، وتحيل إلى مؤسسات اجتماعية يتحيّز فيها الناس، أو لا يتحيّزون، ضد هذا المعنى. وعلاوة على ذلك، فان الكتابة بالمعنى الذي يحتاجه دريدا. المعنى الوارد في الكتابة والاختلاف. تغطي حقل الإبداع البشري بأكمله. وهذا هو الدور ذاته الذي تلعبه فكرة النصّ في أعمال دريدا اللاحقة وأعمال النقّاد الذين ساروا على خطاه. ومن الواضح أن هذه الاستعارات الميتافيزيقية الواسعة تقاوم ذلك النوع من التحليل الذي سعيتُ وراءه إلى الآن.

وبعد هذا، فإنه لمن المدهش أن نجد بعض الكتّاب، مثل كريستوفر نوريس، يرون في علم الكتابة واحداً من أعمال دريدا "الصارمة". فأين هي الصرامة؟ لا بدّ أنها في عين الناظر. خذوا، مثلاً، كيف يتمّ تناول ما أوجزته للتوّ من قِبَل فيلسوف يرى أنه يكفي أن نتفحص التفكيك تفحّصاً سطحياً حتى يتكشّف لنا ما يتّسم به من "إجراءات حسنة التنظيم، ونمط من السجال الذي يسير خطوة خطوة ويقوم على إدراك حاد للفروق بحسب مستوياتها، وعلى شمولٍ وانتظام واضحين" (رودلف غاشيه ١٩٨٥)، ليضيف بعد ذلك قائلاً:

> إنّ من الممكن تفسير ما نجده من عدم اتساق على مستوى السجال الفلسفي من خلال التناقض القائم في النصوص الفلسفية بين إعلان الفيلسوف الظاهري عمّا يرغب في أن يساجله والكيفية التي يساجل بها حقيقةً، شأن إعلان سوسور، أن الكتابة تنبغي إدانتها، في الوقت الذي يوليها فيه دوراً مسيطراً، بل مكوِّناً، في تحديد بنية الكلام، أو شأن أفلاطون حين يساجل مستخدماً الكتابة ليقول إن الكتابة ينبغي شجبها. (المصدر السابق)

بيد أنّ "التناقض" مُلَفَّق هنا تلفيقاً من قبل دريدا، كما رأينا، ولا وجود له عند سوسور. فسوسور لم "يُدِن" الكتابة لأسباب ميتافيزيقية، كما أنه لم يولها دوراً مكوّناً في تحديد بنية الكلام. والتفسير الوحيد الذي يمكن لي أن أجده لهذا النوع من الأحكام هو، ببساطة، أن هؤلاء الفلاسفة لم يقرأوا النصوص التي يفككها دريدا. لعلهم في عجلة شديدة من أمرهم في اندفاعهم صوب الأشياء الصغيرة المثيرة حيث تنبع اللا-مفاهيم، وحيث نجد ضروباً من تناول العالم قُصِدَ

منها ألا تبتعد إلا بمقدار شعرة عن الميتافيزيقا دون أن تقع فيها. والحقّ أن كلّ هذا ليس، بالنسبة لي، سوى تجسيد لذلك التعريف التقليدي للميتافيزيقا الذي يرى فيها أنباءً لا أساس لها. وهذا يعني أن هذا كلّه فارغٌ تماماً.

والحال أنّ شيئاً أهمّ من هذه الأفكار لم يُنْجَزْ لكي يقف إزاءها. فدريدا لم يقدّم سجالاً صارماً، ولاغير صارم، يقوّض علميّة الالسنية، أو يبيّن أنها تقوم على الأسس الميتافيزيقية ذاتها التي يقوم عليها علم الظاهرات. وإذا ما كانت البنيوية الرفيعة لم تواصل مسارها بعد دريدا، فذلك ليس لأنه قدّم سجالاً قوّضها، بل لأن الناس لم يريدوا مواصلتها. وما أرادوه هو تلك الأبوريات؛ ما بعد البنيوية التي تقوّض ذاتها، وأن يصدّقوا أن دريدا قد جاء بسجالات صارمة تبرر لهم ما فعلوه. وهكذا كان الدور الأسطوري الذي أُسْبِغَ على دريدا هو دور من يقدّم سجالات صارمة تبرر ماهو في الحقيقة تشكيلة من الصوفية النصّية. وفي هذه الأثناء، مضى الرجل نفسه إلى طور جديد راح فيه، شيئاً فشيئاً، يمثّل سجالاته ومواقفه تمثيلاً بدلاً من أن يُظهرها بارزةً إلى العيان. وهكذا أصبحنا هنا أمام الفيلسوف بوصفه كاتباً حداثياً، يحافظ على توازنه ليكتب في الفضاء اللا. موجود بين العقلانية واللاعقلانية، ولقد قدّم لنا هذا الطور أعمالاً مثل Glas والبطاقة البريدية.

٥- تمثيل الفلسفة

لقد وجدت نفسي مرةً في وضعٍ غريب رحت أدافع فيه عن دريدا، على الرغم من ارتيابي، ضد اعتراضات فيلسوف تحليليّ من زملائي. كان سجال زميلي هذا بسيطاً، مفاده أن دريدا في كتابه شركة الألفباء المحدودة (١٩٧٧) ليس فيلسوفاً على الإطلاق، إذْ إنه لا يقدّم في هذا النصّ أية سجالات مهما تكن. وكان ردّي أن السجالات موجودة في هذا النصّ، ولو أن دريدا لم يبسطها على نحوٍ صريحٍ وواضح، فهو يمثّلها أو يؤدّيها أداءً تمثيلياً. والنقاش الفلسفي في شركة الألفباء المحدودة هو مع جون سيرل، عميد فلسفة الفعل الكلامي؛ وكان سيرل قد ساجل بأنّ هنالك قواعد لاستخدام اللغة استخداماً جدّياً وسوياً. وفي ردّه عليه، قام دريدا بانتهاك تلك القواعد جميعاً على نحوٍ متعمد وبصورة مسهبة. وكانت النتيجة هي شَطْر عالم الفلسفة إلى معسكرين: أولئك الذين يقولون إن دريدا بفعله هذا يكفّ عن استخدام اللغة استخداماً جدياً وسوياً، وبذا يكفّ عن كونه فيلسوفاً، وأولئك الذين يقولون إنه يقوّض بهذا الفعل مفاهيم الجدّية و السواء،

ويُظْهِر قصورها الفلسفي.

ويمكن القول إن دريدا قد تمكّن تماماً من أن يطرح أسئلته في مصطلحات مجرّدة، مبقياً على التمثيل في مكانه المعتاد كجزء من المثال الفلسفي الناشز الغريب. ولقد اعتدتُ أن أنصح طلابي في علم الدلالة بسلسلةٍ من المقالات الكلاسيكية التي كانت فاتحة هذه القضايا؛ كمقالة فريج "في المعنى والمرجع" ومقالة راسل "في التأشير" ومقالة ستراوسن "في الإحالة"؛ وكذلك بكتاب سيرل الصغير في نظرية الفعل الكلامي. وإذا ما جعلنا دريدا يبرز كواحد من هذه المجموعة يعقبها مباشرة، فإن ذلك سيكون شبيهاً بعض الشيء برجل يأتي إلى ندوة أكاديمية وينشر بقصد الترميز قوائم الطاولة. أليست نكتة مليحة وتجربة تولّد شعوراً بالتحرر والانعتاق؟ ربما. ولكن ماذا لو راح يفعل ذلك ببطء شديد قاتل، وبحذلقة زائدة، وبمبرد الأظافر؟

ما الذي دفع دريدا لأن يمثل سجالاته تمثيلاً بدل أن يَبْسِطَها؟ لعله كان يريد لسجاله أن يقوّض أعرافاً خطابية معينة، فوجد أن من السخف عملياً أن يقدّمه تبعاً لتلك الأعراف، مما يؤدي إلى تعزيز هذه الأخيرة. فمن المستحيل أن تقدّم سجالاً عقلانياً ضد العقلانية دون أن تقع في تناقض ذاتي عملي. وبالتالي، فإن أفضل ما تقوم به في هذه الحالة هو أن ترتدي قلنسوة وتضع فيها جرساً، وتقف بالمقلوب على يديك، وتضع على قدميك سمكتين كبيرتين دون أن تقعا. أو أن تفعل مثل دريدا، حين قام بما هو أدقّ في الحقيقة من السجال ضد العقلانية، فتسيء تهجئة اسم سيرل (Searl) على النحو سارل (SARL).

ومن المناسب هنا أن ننظر في مراجعة دريدا الباكرة (١٩٦٧) لكتاب فوكو عن الجنون، التي يشك فيها بإمكانية تقديم الجنون من وجهة نظر المجنون، والتي يبيّن فيها أيضاً، عن طريق انتهاك عُرْفٍ معين وإيصال ما يريد إيصاله على الرغم من ذلك، أنّ عرفاً معيناً ليس شرطاً منطقياً لازماً للاتصال، مع أن المرء قد يرى أن وجود ذلك العرف هو شرط منطقي لازم لانتهاكه، وبالتالي يكون الانتهاك هنا هو ما يقيم الاتصال. وربما كان يجدر بدريدا أن يعتبر هذا الأمر مثالاً على الطريقة التي نقع فيها جميعاً في شراك المركزية العقلية أو المنطقية مهما طال الزمن.

وبالطبع، فإنّ من غير الممكن لي أن أتعاطف مع دريدا هنا. فأنا أعتقد أن هنالك سجلاً جدّياً وسوياً لاستخدام اللغة، وأن وجود هذا السجل هو من أجل بقاء الإنسان، فهو السجل الذي نستخدمه للشراء من البقالة أو التعامل مع حادث سير؛ ولا أرى ما الذي يوجب ألا تكون هذه

الحال هي حال لغة الفلسفة . وأحسب ، بالطبع ، أن هنالك استخدامات للغة لعوبة غير جدّية ، وأن هذه الاستخدامات تظهر في الأدب وإنْ كانت لا تقتصر عليه . كما أحسب أيضاً أن الأدب مكانٌ نتوقّع أن نجد فيه مسائل فلسفية ، بل وأخلاقية ، واجتماعية ، ودينية ، وفكرية عامة ، مؤدّاة أداءً من خلال اللعب . ولذا ليس من المدهش ما تبديه أعمال دريدا من انجراف صوب الأدب لدرجة أنه خلق مدرسة من نقّاد الأدب الذين يرغبون أيضاً بإزالة الحدود الفاصلة .

ما الذي يدفع المرء لأن يعترض على هذا . إننا ننتقل هنا إلى أمورٍ تتعلق بالذوق لا بالتعقّل ؛ ولذا ، فإنني سأميل إلى صوتٍ شخصيٍ أكثر من ذي قبل ، فأنا لا أعترض على هذا من حيث المبدأ . وخلط الفلسفة والأدب ليس جديداً . فأفلاطون فيلسوف وأديب . ولقد وقعتُ في حبّ جيمس جويس و برتراند رسل في سنة واحدة ، وكنت آنذاك في السادسة عشرة من عمري ، ولا أزال أحب أن أُدَرّسهما كليهما مرتين في العام بعد كل تلك السنوات العديدة . ما الخطأ إذاً في معالجة طازجة لمفارقات الاحتواء في مجموعة ، والمرجعية الذاتية ، واستخدام اللغة والتنويه اللغوي ، باستخدام كل ما يمكن للحداثة الأدبية أن تبتكره من تقنيات في تمثيل جميع الإشكاليات التي ناقشتها فلسفة اللغة؟ أعتقد أن الخطأ الوحيد هو ذلك الإملال الشديد الذي تولّده كتب طويلة بطول يوليسيس[٥] ؛ وصعبة المتابعة مثل مبادئ الرياضيات[٦] ، مع أن محتواها ليس مهماً أو جوهرياً أكثر من مقالة "في التأشير" التي سبق ذكرها .

المشكلة ، باختصار هي أن الأداء التمثيلي عند دريدا يستغرق وقتاً طويلاً ، وأنه بالغ الغموض ، ولا يقول سوى القليل قياساً بالوقت الذي يستغرقه . وأي تحليل لدى فريج ، أو راسل ، أو ستراوسن ، أو سيرل ، يقول أكثر من ذلك ، في وقت أقل ، وبوضوح كوضوح البلور . غير أن هذه الأشياء ليست ضرورية بالنسبة للشكل الأدبي من أشكال التعبير . وقلّة من الفلاسفة هم الذين أمكنهم أن يكونوا أكثر إيجازاً أو أشدّ إحكاماً من نيتشه .

ولكننا لم نقترب بعد من الأمر الأساسي ، على الرغم من كل هذا . والسؤال الآن هو ما : الذي يدفع الناس لقراءة دريدا إن كان كما أقول؟ إنّ الناس يقرأون فيلسوفاً إن كان يُحْسِن توريطهم في سؤاله المحوري ، مهما تكن الطريقة التي يختار أن يستخدمها . وإذاً ، ما السؤال المحوري لدى دريدا؟ حين قرأته أول مرة وجدت نفسي أعلّق عليه بما يلي : "تلعب ميتافيزيقا الحضور في أعمال دريدا ذلك الدور الذي تلعبه الخطيئة لدى كاهن من القرن السابع عشر . فعلى الرغم من

أنها تُكْتَشَف طول الوقت، وتُعْلَن التوبة عنها، وتُنْبَذ، إلا أنها تعاود الظهور على الدوام بأشكالٍ لم تُرَ ولو في الحلم". ولقد أخطأت حين شبّهت ميتافيزيقا الحضور بالخطيئة. فقد افترضت في حينها أن دريدا معادٍ للحضور. أما البنية اللاهوتية فقد التقطتها على نحوٍ سديد. فالمرء يعرف ما هو سؤال دريدا حين يسأل نفسه: حضور مَنْ هو المفتقد؟ من الذي خلّف ذلك الأثر؟ من الذي أحدث الـ Differance؟ من الذي قام بالكتابة؟ أو ربما كان ينبغي أن نضع "ما الذي" وليس "من الذي"؛ فأن لا أجد أي دليل على أن دريدا معنيّ بإله شخصاني. وما أراه هو لاهوت سلبي على وجه التحديد.

٦- شتات "النظرية"

كانت الستينيات بداية تصدير البنيوية بمقادير محسوبة إلى قارّة نقدية مختلفة من نواحٍ كثيرة هي قارة أنجلو ـ أميركا. ولقد شُحِنَت البنيوية وما بعد البنيوية في العربات ذاتها، وظلتا مذّاك على اختلاطهما معاً ذلك الاختلاط الذي تتعذّر تنقيته.

وترجمة هذه الاستعارة هي أن أعمال الشخصيات الخمس الكبرى جميعها، وأعمال شخصيات لاحقة مثل كريستيفا، قد تمّت مناقشتها في الندوات الأكاديمية ذاتها، وأن أفكار الخمسينيات، والستينيات، والسبعينيات، قد اجتمعت معاً بحرّية، وعلى نحوٍ مختلط ومشوّش في الغالب. وفي بريطانيا، دخل هريس النظرية هذا في صراع مع الأرثوذكسيات المحافظة الإليوتية والليفيسية، وكانت نكهته سياسية لاذعة؛ وإلى اليوم لا يزال يُعْتَبَر انتصاراً عظيماً للسياسة اليسارية إن أنت نجحت في تغيير منهاج الدراسة الجامعي ـ أو إن أَقَلْتَ المُعتَمَد المُكَرَّس [٧] من الخدمة، كما يقولون. وهذه هي الانتصارات الوحيدة التي حققها اليسار خلال فترة طويلة. أما في أميركا، فقد دخلت النظرية الجديدة في صراعٍ وتوالف مع مواقف النقد الجديد، و انطباعي أنها كانت أبعد قليلاً عن السياسة.

تُعَدّ الندوة التي عُقِدت في جامعة جون هوبكنز في تشرين الأول ١٩٦٦ واحدة من أهم الندوات في هذا الصدد، وسوف نأتي إلى ذكرها باختصار في الفصل الأخير. وقد عُقِدَت هذه الندوة تحت عنوان كبير هو لغات النقد وعلوم الإنسان: المناظرة البنيوية (ماكزي و دوناتو ١٩٧٠). جاءت باريس عن بكرة أبيها إلى بالتيمور من أجل هذه الندوة: لوسيان

غولدمان، رولان بارت، جان هيبوليت، جاك لاكان، جاك دريدا، و غيرهم، كانوا على المنصة ذاتها. ومن الصعب أن يقال إننا نبالغ في تقدير أهمية هذه الندوة مهما فعلنا؛ فهي الندوة التي التقى فيها دي مان بدريدا. وعلاوةً على كل هذا، فقد أطلقت هذه الندوة برنامجاً لسنتين من حلقات البحث والحلقات الدراسية. ويمكن أن نصف هذا البرنامج، بتعابير اقتصادية، بأنه كان برنامج التصدير المموَّل جيداً، والواسع، مما انطوت عليه استعارتي الأولى. غير أن بالتيمور لم تكن الميناء الأميركي الوحيد الذي نشط في العقود التي تلت.

ولقد تنوّع الاسم الذي أُطْلِقَ على هذه الكومة المختلطة من الأفكار تنوعاً شديداً. فقد دُعِيَتْ في البدء بالفكر "البنيوي". لكن مصطلح "ما بعد البنيوية" لم يلبث أن انبثق إلى جانب أسماء أخرى حين اتضحت عدم ملاءمة اسم "البنيوية" لأعمال تأثّرت بدريدا، على سبيل المثال. بيد أن أحداً لم يقدّم تحديداً دقيقاً واضحاً لهذين الموقفين أو يعذّب نفسه بذلك. وكما يقول ماكزي ودوناتو، فإنّ المنظّمين، بتركيزهم الانتباه على الظاهرة البنيوية، لم يكونوا يرمون إلى التوصّل إلى بيان أو حتى إلى تعريف ثابت وغير ملتبس للبنيوية ذاتها. و بدا لكثير من المراقبين أنّ ثمة، مسبقاً، عدداً كبيراً من البيانات، أما التعريف الوافي لمثل هذه النشاطات، أو الأحداث الثقافية، متعددة الأشكال، فلم يتحقق عموماً إلا بعد أن مات النجوم بسلام. وكان من الواضح أنّ ثمة خطر أن يتحول منهج أو عائلة من المناهج إلى مذهب. (ماكزي ودوناتو ١٩٧٠، ص ix)

لا شكّ أن في هذا القول بعض الحقيقة؛ وأنا أدرك أن اهتمامي بإيضاح ماهية البنيوية وما بعد البنيوية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأملي بأن يُعْرَف أن كليهما هاتان النظريتان. بيد أن الخطر المُسْتَشْرَف هنا لم يكن الخطر الوحيد. فقد كان هنالك خطر أكبر يتمثّل في ألا يتضح أبداً ما كانت عليه هاتين النظريتين، والمزاعم التي أطلقتاها، وما إذا كانت متسقةً مع بعضها البعض، وما إذا كانت صحيحة. وإنه لما يدعو إلى الأسف أن أحداً لم يلاحظ أن البنيوية الأصلية، بمعنى البرنامج النظري - الأدبي الخصب الذي ازدهر منذ ١٩٢٨، قد ماتت فعلاً. وأنّ ما كان مطلوباً هو أن تزدهر إلى أبعد مدى تلك التشكيلة من ما بعد البنيويات.

أما الأسماء التي أُطْلِقَتْ مؤخراً على هذه المجموعة من الأفكار، فقد اشتملت على اسم "النظرية الأدبية" (الأمر الذي يعني أنّ أقسام الأدب هي التي أبدت أشدّ الحماس تجاه محللين نفسانيين مثل لاكان وفلاسفة مثل دريدا)؛ كما اشتملت على اسم "النظرية النصّية"؛ بل وعلى

اسم "النظرية" وحسب، بنوع من الغطرسة المثيرة. ويذكّرني هذا الاسم الأخير بشخصية ظهرت في برنامج تلفزيوني هجائي ساخر حيث أُطْلِقَ على هذه الشخصية اسم "خبير" وحسب. و"خبير" هذا لم يكن خبيراً بشيء محدد، بل خبيراً متعدد الاستعمالات. ولا شك أن أقسام الأدب قد كانت مليئة على الدوام بهذا النوع من الخبراء؛ ولم يكن الأمر نابعاً هنا من غطرسة شخصية؛ إنّما هي منصّة ضرورية لإطلاق أنماط معينة من النقد الثقافي العام؛ ذلك النقد الذي يمثّل ضرورة ثقافية بحدّ ذاته. و لقد رأينا من قبل أن الاسم الذي يناسب شيئاً تبلغ عموميته حدّاً يكفي لأن ندعوه بـ "النظرية" وحسب، هو الميتافيزيقا (دوناتو ١٩٨٩). والنظرية هي الميتافيزيقا السائدة الخاصة بالنقد الثقافي والأدبي.

وما تتسّم به "النظرية" ليس مبادئ أو مُحَصَّلاتٍ كلية يُعْتَقَد بها على نحوٍ شامل، وإنما هوية مميزة تنبع من التراث الذي أتت منه. فأصحاب "النظرية" أخذوا عناصرهم من الأسياد الكبار، ثم قاموا بتوليفاتهم. فقد أخذ أحدهم أفكاراً من الخمسة الكبار؛ وانتقد في ضوئها مفكرين من الأطوار السابقة و أعاد تأويلهم (أو أعاد كتابتهم صراحةً)؛ وشكّل توليفات جديدة من سوسور (بوصفه فيلسوفاً) وماركس وفرويد ومن تقليد فلسفي يجري (كما يمكن للمرء أن يتوقّع) عبر هوسرل و هيدغر، لكنه يضمّ أيضاً فيلسوفاً كبيراً آخر مختلفاً تماماً، ألا وهو نيتشه. وإننا لنجد كثيراً من أطروحات الدكتوراه التي تسير على هذا الغرار.

وبعض التوليفات سياسية أساساً. ومن بين هذه توليفة ر. كوارد و ج. إليس، اللغة والمادية (١٩٧٧) التي كان لها نفوذها في إنجلترا (على الرغم من أنها غامضة غموض نبوءات دلفي). ولقد تبنّت كاترين بيلسي هذه التوليفة في كتابها الممارسة النقدية (١٩٨٠)، فضلاً عن حضور أفكارها في عدد من كتبها ومقالاتها الأخرى. ويأخذ كورد و إليس بنيويتهما من سوسور - في طبعته المعاد تأويلها على نحوٍ جذري - ويجمعانها مع سيميولوجيا مُسْتَمَدَّة من بارت، وماركسية مستمدَّة من ألتوسر، وعلم نفس مستمدّ من لاكان، منظوراً إليه هنا بعيون ألتوسر. وقد اقتضى ذلك عدداً من عمليات الحذف النظري سوف أناقشها في الفصل السابع. والحقّ أن مثل هذه المواقف لا تزال فاعلة مؤثرة، على الرغم من أن أهمية فوكو تفوق كثيراً أهمية ألتوسر هذه الأيام. أما لاكان فلا يزال مهماً لدى الأنوثيين الذين يروق لهم أن يخوضوا التحدي المتمثّل بتحويله إلى مفكر لا - جنسيّ.

بيد أن هذه ليست التوليفة الوحيدة، ولعلها ليست التوليفة النمطية. فالولايات المتحدة في هذه الأيام أكثر أهمية بكثير من بريطانيا وفرنسا معاً من حيث الإنتاج العالمي للنظرية؛ فهذا واحد من الميادين التي يقلّ فيها احتمال لحاق اليابان بالولايات المتحدة. وثمة قلّة من المنظّرين الأميركيين هم ماركسيون، مثل جيمسون، غير أن من العسير أن نوجز ما يمثلونه أو نختصره؛ بل إن من العسير أن نختزل حتى تلك المافيا الموجودة في جامعة ييل إلى نموذجٍ تفكيكي واحد. لكن ما ألحظه بصورة أساسية هو ذلك النفوذ الذي يتمتّع به جاك دريدا لدى كتابة صوفية شديدة الغموض، ولدى محاولة لم يُنْشَر يوماً ما يضاهيها في قدرتها على إقناع العالم الأكاديمي المتعاطف بأن قراءة نصّ هي أمر صعب إلى درجة الاستحالة.

٧- ميتافيزيقا النص

ليس في نيتي، في هذا المقطع الأخير من بحث طويل، أن أهاجم الممارسة النقدية الحديثة في قارّتين. بل سأقتصر على انتقاد واحد لمدرسة واحدة من مدارس النظرية هي مدرسة التفكيك الأدبي الأميركية. هذه المدرسة ذات الصورة العامة المتناقضة لكونها (١) فلسفية على نحو صارم، بل مرعب، في أساسها، و لكنها (٢) تمارس تأويلات شديدة الغرابة وتتلاعب بالألفاظ تلاعباً عشوائياً. بيد أن الصورة الخاصة لهذه المدرسة هي غير ذلك، حيث يرى فيها ممارسوها أشدّ الصيغ الممكنة صرامةً في التحليل البلاغي، وأشدّها احتراساً و يقظة حيال الإغراءات الميتافيزيقية. وسوف أحاول هنا أن أبيِّن أنها لا تملك شيئاً من كل ذلك. وأنها ليست ضرباً من التطوير الرصين لفلسفة دريدا، بل تأويل غريب وتلاعب عشوائي بالألفاظ، وضربٌ من ميتافيزيقا النصّ مثالية في وحيها الأساسي.

يمكن أن نوجز صورة التفكيك العامة كما يلي: يبدأ هذا التفكيك بطرحٍ سلبي مفاده أن لا وجود في النصّ لأي معنى موّحد محدد، بحيث يمكن لعملية تحليلية كتلكَ التي كان يقوم بها النقّاد الجدد أن تكشفه. فما يوجد في النص هو عملية لا نهاية لها من انتشار المعنى وتشتته، وإطاحة متواصلة بالمعنى المألوف. ولكي نقبض على هذا النص(أو نحرره)، فإننا نتعامل معه بوصفه ما قبل نصّ مهيأً لمزيد من الكتابة التي يمكن أن تُستخدم فيها عدّة الحداثة كلها، خاصة ذلك التلاعب الجويسي[٨] بالألفاظ، من أجل أداء معنى الناقد أداءً تمثيلياً. ومن الواضح أن هذه المدرسة هي،

في مقاربتها النقد، مدرسة انطباعية على نحو منفلت شأن مدرسة وولتر باتر، على الرغم من اختلاف النبرة.

ولا يبدو أنّ في أعمال دريدا الباكرة تلك السجالات الفلسفية التي توفِّر أساساً لمواقف مثل هذه المدرسة. وهذا ما دعا بعض الفلاسفة إلى القول إن هذه المدرسة برمتِّها قد قامت على سوء فهم هائل، وإنّ المواقف الفلسفية في كتاب دريدا تشتيت، على سبيل المثال، قد تمّ تعميمها على نحوٍ غريب و مُسْرِف. غير أن هذا يبدو غريباً بالنظر إلى الروابط الشخصية الوثيقة التي تربط دريدا مع بعض النقّاد البارزين في هذه المدرسة، وبالنظر إلى الطريقة التي يتمّ فيها وضع أعماله إلى جانب أعمال أتباعه في مجموعات مختارة، ككتاب هارتمان التفكيك والنقد (١٩٧٩)، فتبدو متوافقةً متلائمة. فإذا كان هو نفسه يسيء فهم ثمار نظرياته، فمن الذي سيردّه إلى جادة الصواب؟

ولعل أهم ما يُقال عن نقّاد هذه المدرسة هو أنهم كانوا على خير ما يرام قبل أن يتحولوا إلى التفكيك. فما كانوا يتميّزون به آنذاك هو القراءة الدقيقة؛ تلك المهارة التي لم يضف إليها التفكيك كمنهج أي شيء على الإطلاق، وعلى العكس فقد وجد التفكيك لديهم ذاك القبول الشديد لأنه منهج في القراءة الدقيقة التي تميّز بها الأميركيون في الأصل. و ربما كان من الواجب أن يُطلق على هذه المدرسة في أميركا اسم " ما بعد النقد الجديد " ؛ فهي تختلف عن النقد الجديد في إيديولوجيتها المسيطرة، وفي قبولها مناهج معينة كان يمكن للنقد الجديد أن يرفضها. أما مقاربة دريدا فقد أسهمت في هذه المدرسة بطريقتين على الأقل مختلفتين، وهما طريقتان تتضحان في أعمال بول دي مان و جيوفري هارتمان على أفضل وجه.

فما أخذه دي مان عن دريدا هو المنهج التفكيكي. وكان دريدا قد استخدم هذا المنهج ليبيّن كيف تعمل البلاغة الموجودة في سجال فلسفي على تقويض هذا السجال ذاته. أما دي مان فقد فعل الشيء ذاته في الأدب؛ فراح يرى أن الأدب والنقد على السواء يتحددان عملياً من خلال صفة التقويض الذاتي التي يتسمان بها. وربما كان تواصل مثل هذا الرأي مع النقد الجديد واضحاً بأجلى صورة في الفصل الافتتاحي من عمل دي مان مجازات القراءة (١٩٧٩)، هذا العمل الذي انطلق كدراسة تاريخية لنيتشه وروسو، وانتهى بوصفه نظرية في القراءة. ويبدأ دي مان باعتراف مفاده أنّ " روح العصر لا تهبّ من جهة الشكلانية والنقد الضمني الداخلي " ؛ وأن الناس يريدون الانتقال إلى الجوانب الخارجية، والمرجعية، والعامة من النصوص، ومع ذلك

فإنّ " النقد الأميركي لم يحدث فيه، من وجهة نظر تقنية، إلا أقلّ القليل منذ الأعمال المبتكرة التي جاء بها النقد الجديد " .

ومن حسن الحظ أن سلاح الفرسان الفرنسي كان في المتناول . ففي السيميولوجيا الأدبية كان ثمة شكلانية جديدة قدّمت للبحث أكثر مما كان مُنْتَظَراً بكثير . كما خلقت نوعاً من التوتر الفلسفي، كالذي بين القواعد والبلاغة على سبيل المثال، من النوع الذي لا يمكن الفصل فيه . وهكذا صار بمقدورنا أن نؤجّل النقلة إلى العالم خارج النص إلى أمد غير محدود والسعادة تغمر قلوبنا . (في ١٩٨٩كان هارتمان وهيليز ميللر لا يزالان يخوضان هذه المعركة) . وإنني لأجد نفسي معجباً جداً بالعناية التي يبذلها دي مان في تحليله، ومُقَدِّراً للطريقة التي يرفض بها، مثل بعض البنيويين، أن يطوي المستوى البلاغي على المستوى القواعدي من مستويات التحليل . إلا أنني أقلّ سعادة بالبلاغة التي يستخدمها (انظر الفصل الثاني حول بعض الشكوك بشأن استخدام الاستعارة والكناية الجاكوبسونيتين) . أما حين أجد أن نظريات روسو الاجتماعية قد تحولت إلى أسئلة في القراءة، وأنّ " المصير السياسي للإنسان مبنيّ على غرار نموذج السُني ومُشْتَقّ منه " ، فإنني أجد صعوبة في تصديق ذلك .

لقد كان دي مان ذلك الناقد المتميّز الذي تمكّن من قول أشياء مهمة عن نيتشه و روسو . وليس من الخطأ بمعنىً ما أن نؤول كل عمل أدبي بوصفه مجازاً لعملية قراءته . والحقّ أنني أساجل في الفصل الأخير من هذا الكتاب بأن كلّ تأويل نقدي يعمل من خلال تناول العمل الأدبي كمجاز لاهتمامات الناقد الأساسية . وهذا ما يعنيه التأويل . غير أن ناقداً تتركّز اهتماماته الأساسية على مشاكل القراءة من المحتمل كثيراً أن يصنّم القراءة و مشاكلها . وإنّ الجملة الأخيرة من فصل دي مان الأول، بجلالها ونبرتها الدينية، وكذلك بتناقضاتها الميتافيزيقية التي لا حلّ لها، لتُدَشّن ما وُصِفَ بحق بأنه المرحلة الصوفية النصّية في النظرية الأميركية :

> إن الأدب فضلاً عن النقد-إذِ الفارق بينهما فارق وهمي-قد عوقب (أو أُثيب) بأن يكون أبداً اللغة الأشد صرامة، والأبعد عن الثقة بالتالي، بين اللغات التي يسمّي بها الإنسان نفسه ويغيّرها .

ربما كان من الممكن إخضاع هذه الجملة لنوعٍ من إعادة السبك عقلانية تحلّ تناقضاتها، غير أن ذلك لا بدّ أن يفقدها الأساسيّ فيها . فدي مان يزعم أن للغة الأدب أو النقد، بتناقضاتها ومفارقاتها الساحرة وتفكيكها لذاتها، مكانة أعلى من مكانة لغة الفلسفة

أو العلم. والحقّ أن هذا هو المعنى الدقيق الذي يمكّننا من النظر إلى دي مان كمدشّن لأعمال مدرسة نقدية لا عقلانية.

بيد أن دي مان لا يبدي ولو طرفاً من تلك البلاغة الاستعراضية التي يبديها هارتمان. ومن الأمثلة على ذلك تعليقه على كتاب دريدا Glas بأسلوب هذا الكتاب وروحيته. فما يفعله هارتمان في كتابه إنقاذ النص: الأدب، دريدا، الفلسفة (١٩٨١) هو أنه ينسخ نسخاً تلك الصفات الخارجية التي يتّصف بها عمل دريدا المشار إليه، كالتلاعب المتواصل بالألفاظ، والتعليق على Glas بأسلوب قريب بقدر المستطاع من أسلوبه:

الدريدادائية؟ السمكة الشهيرة، مُعَلَّقةً في صفحة أو صورة، لابدّ أنها نُصُب أو انتصاب، (u) (e) (J)"مُصَنَّرَاً بالتأمل"، مشنوقاً بالطاقات الطباعية التي تغمر سطح مرآة هذه الصفحة المزدوجة والواقفة.

(هارتمان ١٩٨١، ص٣٣. وهذا في الحقيقة تعليق على لوحة رسمها آدامي تشتمل على جزء من توقيع دريدا).

لقد أشرت إلى أن مدرسة النظرية هذه هي مدرسة لا عقلانية، ومن الأفضل أن أوضح ما أعنيه بذلك، فهو ليس مجرد تعبير فجّ تُقْصَد منه الشتيمة. و ما أراه هو أن النظرية العقلانية، في الأدب أوفي أي شيء سواه، هي نظرية تطلق مجموعة من المزاعم أو الدعاوى المتّسقة عن العالم، وتدعمها بسجالات فاعلة ذات سريان، قائمة على أدلة كافية. وبالمقابل، فإن النظرية اللاعقلانية هي نظرية تطلق مزاعم بعيدة عن الاتّساق، أو تدعمها بسجالات غير فعالة أو سارية، أو لا تكون قائمة على الأدلة. أما الفلسفة اللاعقلانية فهي الفلسفة التي تحبّذ النظريات اللاعقلانية وتعادي النظريات العقلانية. و دريدا نفسه هو فيلسوف يخطو بكثير من الحذر و الاحتراس فوق ذلك الخط الذي يفصل العقلانية عن اللاعقلانية. و يمكن أن نؤول عمله بوصفه مجموعة من السجالات القائمة على المصادرة على المطلوب موجَّهة إلى مزاعم فلسفية معينة؛ كما يمكن في بعض الأحيان أن نؤوله بوصفه ضرباً من الأداء التمثيلي المجازي الدرامي لمشاكل نصّية تقوّض تلك المزاعم. غير أن من الممكن أيضاً أن ننظر إلى دريدا على أنه يشنّ هجوماً على جميع الأفكار الميتافيزيقية التي تتعرّف بها العقلانية؛ كفكرة إطلاق مزاعم أو دعاوى عن العالم؛ وفكرة الاتساق، وفكرة السريان والفعالية، وفكرة الأعراف السوية، وفكرة الأدلة.

واعتقادي أن هذين التصورين صحيحان كلاهما حيال دريدا، الأمر الذي يفسّر التباين الشديد في فهمه لدى فلاسفة جديّين. ولعله كان مفيداً لو أنّ هنالك اسمين مختلفين لهذين الديريدين، كدريدا و دريدادا، على طريقة هارتمان. فدريدادا هو النموذج لدى كلا طرفي المدرسة التفكيكية الأميركية. فمع أن دي مان هو الناقد الأشد صرامة في تلك المدرسة، حيث يقوم بتحليلات نصيّة مفصّلة تتطلب عناية بالغة شأن تحليلات دريدا، إلا أن موقفه العام هو موقف لاعقلاني يرى أن الأدب هو اللغة الأشد صرامةً في وصف الإنسان لأنها اللغة الأبعد عن الثقة. أما هارتمان، من جهة أخرى، فلا تصدر عنه تلك التناقضات الميتافيزيقية الكبرى، وإنما يأتي بتلاعب باروكي بالألفاظ. وكلاهما لا يهدفان إلى الاتساق، أو إلى سجالات فعّالة سارية، الخ.

وثمّة نقّاد آخرون يسلكون طرقاً غير ديريدية إلى اللاعقلانية. فهارولد بلوم الذي يرى إلى كامل التراث الشعري كسلسلة من حالات قتل الأب الشعري الفرويدية، يجد أنّ التفكيك هو المدرسة الوحيدة المتطرفة بما يكفي لأن تكون جديرة بالسجال معها. فهو لا يريد معها. فهو لايريد أن يتكلّم إلى أناس معتدلين؛ وحين يطالبه بعض نقّاده بأن يوضح موقفه، فإنه يرد كيدهم إلى نحرهم، ذلك أنّ "الوضوح" كلمة مجازية تدلّ على اختزالية فلسفية، أو على عقلية حرفية موحشة تتناقض مع أي اهتمام عميق بالشعر أو بالنقد. (على هذا الأساس فإنني أتّخذ موقفي إلى جانب أولئك النقاد الاختزاليين فلسفياً، وذوي العقلية الحرفية الموحشة؛ ولا أريد ذلك الاهتمام العميق بالأدب الذي يفضي بالمرء إلى التعمية على الأدب وتحويله إلى ضرب من اللغز). لا شك أن من الطبيعي أن تكون خطوة هارولد بلوم التالية هي القَبالا[٩]. أما ستانلي فيش فيبدو أنه الآن ممن يعتقدون أن لا وجود للسجالات الفعالة السارية أو الأدلة، وإنما للقدرة على الإقناع وحدها؛ وهذه هي مدرسة قلاووظ الإبهام[١٠] في النقد.

واعتقادي أن مواقف كهذه تنطوي على لا عقلانية عميقة؛ غير أن هذا الضرب من الميتافيزيقا النصّية يعود إلى التفكيكيين، فما صلة ذلك بدريدا؟ أعتقد أن الصلة الحقّة بين العمل الفلسفي والعمل النقدي تكمن في ما يمكن أن ندعوه بالميتافيزيقا السلبية القابعة في نصوص دريدا. ففي فضحه، أو ابتداعه، "المركزية العقلية" و "المركزية الصوتية"، وأشياء أخرى في "الحظيرة الميتافيزيقية" التي يفترض أن الفكر الغربي برمته قد جرى فيها، قام دريدا ضمنياً برسم الخطوط العامة لميتافيزيقا خارج هذه الحظيرة؛ ميتافيزيقا تخلق فيها النصوص العوالم، وتصبح النصيّة

المعممة استعارةً رئيسية للحياة الإنسانية بأكملها، كما يصبح انتشار المعنى عبر عالم النصّ هذا استعارةً لكلّ تجربة إنسانية.

ويمكن لنا أن نجد هذه الميتافيزيقا النصّية مبسوطةً بوضوح، ومرتبطةً بالتفكيك، في عملٍ لـ ج. هيليز ميللر (١٩٧٩).

المكان الذي نقطنه، أينما كنّا، هو على الدوام تلك المنطقة البين بين، مكان الضيف والمتطفّل، لا هو في الداخل ولا في الخارج. إنه منطقة الـ unheimlich (الغربة)، الأبعد من أية شكلانية، والتي تُرَمِّم نفسها أينما كنا، إن كنا نعرف أين نحن. هذا "المكان" هو حيث نكون، في كلّ نصّ يحدث أن نعيش فيه، بالمعنى الحصري تماماً لكلمة النصّ. غير أن ذلك قد لايتضح إلا بتأويل قاسٍ لذاك النص، حيث نمضي ما وسعنا مع التعابير التي يقدمها العمل. وهذا الشكل من التأويل، الذي هو تأويلٌ على هذا النحو، له اسم واحد في هذه اللحظة هو (التفكيك).

إنّ هذه الميتافيزيقا هي التي توفر الأساس لنوعٍ من التعمية النصية التي يستحيل معها استخلاص النظريات من النصوص المبسوطة فيها، واختبارها إزاء العالم، ذلك أن هذا الإطار لا يرى أن ثمة عالماً خارج النص بما يكفي. ومثل هذا الإطار لا يمكن أن يكون معقولاً كرؤية عامة للعالم إلا في عالم خلا من العلوم الطبيعية ومن التقنية، حيث نتدبر أمورنا بسحر الألفاظ. وفي عالم العمى التقنيّ، يكون المنظّر الأدبي ملكاً؛ الأمر الذي يشكلّ سبباً للاعتقاد بأن هذه النظرية الصوفيّة برمّتها هي طريقة مُتْقَنَة للفرار من خطاب العلوم وعدم تفسير أيّ شيء.

أتراني أعاني من جنون الاضطهاد هنا، فأنسب ضرباً من جنون العظمة الصوفي إلى جَمْعٍ من النقّاد المجدّين الذين فرغوا للتو من أعبائهم التي أثمرت نقداً جيداً، وليس لديهم أي طموح لأن يحولوا العالم إلى نص؟ حسنٌ، إن لديّ ذلك الناقد الصريح غاية الصراحة فيما يختصّ بهذه المزاعم. وهذا الناقد هو دوناتو (١٩٨٩)، الذي سبق أن ذكرته في المدخل. فدوناتو يرى، في معرض كلام وثيق الصلة ببعض المقالات في البيولوجيا، أنّ محتوى العلم يتغير على نحو متواصل، في حين أن المعيار الذي تُقَام على أساسه نظرية علمية جميلة يبقى هو ذاته على الدوام. والنقد، بقدرته كنظرية في النصّ، هو الذي يستطيع أن يقول لنا ما هو العلم الجميل.

فالنقد النصّي هو في الحقيقة العلم الإنساني النموذج. وهنا يختم دوناتو قائلاً: "لطالما تعلّمنا أن الآخر ينبغي أن يكون أوّل. ولكن من الذي كان بمقدوره أن يتوقّع أن تصير الميتافيزيقا مرّة أخرى ملكةً على العلوم؟ ".

ترجمة: ثائر ديب

هوامش

١ مقطع من سونيتة لشكسبير. (م)

٢ قياس الخُلْف، reductio ad absurdum، هو قياس أساسه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو البرهنة على فساد المطلوب بإثبات نقيضه. (م)

٣ الإيدوغرافي، ideography ، هي الكتابة التي تستعمل الإيدوغرام أو الإيديوغراف، وهذا الأخير هو صورة (أو رمز) تمثل شيئاً أو فكرة لا كلمة خاصة بهذا الشيء أو تلك الفكرة. (م)

٤ الأبوريا، اللغز أو الأحجية أو المعضلة، هي في الفلسفة اليونانية مشكلة يصعب حلها بسبب التناقض في الموضوع نفسه أو في التصور الخاص به. و أبوريات زينون الأيلي مشهورة في هذا الصدد. (م)

٥ رواية جيمس جويس. (م)

٦ كتاب راسل. (م)

٧ المعتمد المكرّس، canon، هو في الأصل مجموعة من الكتابات التي تتكرس وتترسخ باعتبارها أصلية و موثوقة، حيث يشير هذا المصطلح في العادة إلى الكتابات المتعلقة بالكتاب المقدس و التي تعتبر أصلية و موثوقة، بعكس الـapocrypha، أي الكتابات المشكوك في صحتها أو في صحة نسبتها إلى من تعزى إليهم من المؤلفين. و يمكن إطلاق المصطلح أيضاً على أعمال مؤلف تقبل على أنها أصلية، كأن نقول، مثلاً، الناموس الشكسبيري. ويستخدم هذا المصطلح اليوم في النظرية الأدبية مقروناً بصفة الأدبيliterary canon ليشير إلى الأعمال الأدبية و المقررات التي توافق عليها المؤسسة التعليمية معتبرةً إياها من ضمن مفهومها عن الأدب و من ضمن التقليد الأدبي القومي "العظيم" الذي يهمها أن تكرسه، بخلاف الأعمال التي تنزع عنها تلك الصفة و تطردها من مقرراتها. (م)

٨ نسبة إلى جيمس جويس. (م)

٩ القبالا، فلسفة دينية سرّية، عند أحبار اليهود وبعض نصارى العصر الوسيط، مبنية على تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً صوفياً. (م)

١٠ Thumb screw، قلاووظ الإبهام أو لولب الإبهام، أداة تعذيب يُضْغَط بها على الإبهام أو الإبهامين. و إشارة الكاتب الساخرة هنا هي إلى الإقناع تحت التعذيب. (م)